ESTUDIOS ECLESIASTICOS

VOLUMEN 25

1951

CON CENSURA ECLESIASTICA.
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑIA DE JESÚS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
EE
Alma, California

N.° 96 ENERO-MARZO VOL. 25

1 9 5 1

38434

V.25
1951

SUMARIO

Págs.

Pío XII, *Encíclica "Humani Generis"* 5
Rabeneck, Juan, *El origen del primer hombre* 21
Morán, Apolinar, *La santidad sustancial de la humanidad de Cristo en la Teología de los ss. XVI y XVII* 33
Bover, José M.ª, *La reprobación de Israel en Rom 9-11* 63

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

Salaverri, Joaquín, *Satisfacción a los Padres de Saulchoir* 83

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Trütsch, J., *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores.*—Ceuppens, P. F., *Theologia Biblica,* t. II.—Mors, I., *Theología dogmática,* t. III.—Sarabia, R., *La gracia de Dios.*—Garrigou-Lagrange, R., *De Unione Sacerdotis cum Christo Sacerdote et Victima.*—Gallus, T., *Interpr. Mariol. Protoevangelii temp. postpatr. ad Conc. Trid.* — Esteve, H., *De caelesti mediatione Christi iuxta Hebr 8, 3-4.*—Dupont, J., *Gnosis, la connaïs. relig. dans les épîtres de S. Paul.*—Vitale, M., *Deuteronomio.* Trad.—Allgeier, A., *Die neue Psalmenübersetzung.*—Bea, A., *Die neue lateinische Psalmenübersetzung.*—Nácar-Colunga, *Sagrada Biblia.* Vers. directa.—Zerwick, M., *Graecitas biblica.*—Ghellinck, J., *Patristique et Moyen Age,* t. I.—Janini Cuesta, J., *Pathos y dieta de San Jerónimo.*—Pinard de la Boullaye, H., *El Estudio comparado de las religiones,* t. II.—Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles,* 8 tomos, 3.ª ed.—Creusen, I., *Epitome Iuris Canonici,* I.—Smith, J., *The attitude of John Pecham toward Monastic Houses under his Jurisdiction.*—Bujanda, J., *Moral para los fieles.*—Vitoria, E., *El pan y vino eucarist.*—Gemelli, A., *La fecondazione artificiale,* 2.ª ed. Alfano, G. B., *La continenza periodica nel matrimonio.*—Drexel, A., *Liturgia Sacra.*—Tilmann, K., *Die Liturgie missionarisch Gesehen.*—Vizmanos, F. de B., *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva.* Gordon Biggs, A., *Diego Gelmírez First Archbishop of Compostela.* Eder, K., *Gesch, der Kirche im Zeitalter des konfess. Absolutismus. Acta Ord. Fratrum Minorum.*—Pastells-Mateos, *Hist. de la Compañía de J. en la prov. del Paraguay.*—Schütz, A., *Dios en la Historia.*—Camelleri, N., *De inef. essentia metaphysica libertatis.*—Verner Moor, T., *Conferencias de Psicología dinámica.*—Iriarte, M., *El Dr. Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios.*—Menéndez Pelayo, M., *Ensayos de crítica filosófica.*—Millán Puelles, A., *El problema del ente ideal.*—Iturrioz, J., *Estud. sobre la metafísica de F. Suárez.*—Muñoz, J., *¿Cómo nació la vida?*—Quarto di Palo, L., *L'altro mondo. Il divino nella vita e nell'Universo.*—Carreras Artáu, J., *Introd. a la Filosofía, Lógica, Psicología y Etica,* 8.ª ed.—Quiles, I., *Filosofar y vivir. Heidegger, el Existencialismo de la angustia. Sartre, el Existencialismo del absurdo.*—Márquez, G., *Filosofía del derecho.*—Fierro Torres, R., *La Pedagogía Social de Don Bosco* 91
II. REVISTAS: Teología. Sagrada Escritura 123

CRONICA

XI Semana Bíblica española, por F. Puzo.—La X Semana española de Teología, por J. Alfaro.—El I Congreso Intern. de Mariología en Roma y la X Asamblea de la Soc. Mariol. Españ., por J. A. de Aldama.—El tercer Congreso Tomístico Intern., por José M.ª Dalmau. Otras Crónicas 127

LIBROS RECIBIDOS 142

REDACCION Y ADMINISTRACION

Consejo de Redacción.—*Joaquín Salaverri, S. I.,* de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Augusto Segovia, S. I.,* de la Facultad de Granada.—*José Madoz, S. I.,* de la Facultad de Oña (Burgos.—*José M.ª Dalmau, S. I.,* de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Secretario de Redacción.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1951 SON:

España y naciones del convenio postal	61 ptas.
Los demás países	82 —
Número suelto	19 —
Número atrasado	22 —

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

Encíclica "Humani Generis"

Sobre algunas falsas opiniones que amenazan minar los fundamentos de la doctrina católica

I. CONFUSION DE OPINIONES ENTRE LOS ACATOLICOS

Las disensiones y errores del género humano en las cuestiones religiosas y morales han sido siempre fuente y causa de intenso dolor para todas las personas de buena voluntad, y principalmente para los hijos fieles y sinceros de la Iglesia; pero en especial lo es hoy, cuando vemos combatidos aun los principios mismos de la cultura cristiana.

Nada de admirar es que haya siempre disensiones y errores fuera del redil de Cristo. Porque aun cuando realmente la razón humana, con sus fuerzas y su luz natural, pueda en absoluto llegar al conocimiento verdadero y cierto de un Dios único y personal, que con su providencia sostiene y gobierna el mundo, y, asimismo de la ley natural, impresa por el Creador en nuestras almas, sin embargo, no son pocos los obstáculos que impiden a la razón el empleo eficaz y fructuoso de esta su potencia natural. Porque las verdades que se refieren a Dios y a las relaciones entre los hombres y Dios rebasan completamente el orden de los seres sensibles, y cuando entran en la práctica de la vida y la informan, exigen el sacrificio y la abnegación propia. Ahora bien, el entendimiento humano encuentra dificultades en la adquisición de tales verdades, ya por la acción de los sentidos y de la imaginación, ya por las malas concupiscencias nacidas del pecado original.

Lo cual hace que los hombres en semejantes materias fácilmente se persuadan ser falso o dudoso lo que no quieren que sea verdadero.

Por esto se debe sostener que la revelación divina es moralmente necesaria, para que, aun en el estado actual del género humano, todos puedan conocer con facilidad, con firme certeza y sin ningún error las verdades religiosas y morales que no son de suyo incomprensibles a la razón[1].

Más aún: a veces la mente humana puede encontrar dificultad aun para formarse un juicio cierto sobre la "credibilidad" de la fe católica, no obstante los muchos y admirables indicios externos ordenados por Dios para poder probar ciertamente, por medio de ellos, el origen divino de la religión cristiana con la sola luz natural de la razón. Puesto que el hombre, o porque se deja llevar de prejuicios o porque le instigan las pasiones y la mala voluntad, puede no sólo negar la evidencia de esos indicios externos, sino también resistir a las inspiraciones sobrenaturales que Dios infunde en nuestras almas.

Si miramos fuera del redil de Cristo, fácilmente descubriremos las principales direcciones que siguen no pocos de los hombres de estudios. Unos admiten, sin discreción ni prudencia, el sistema evolucionístico, *que aun en el mismo campo de las ciencias naturales no ha sido todavía probado indiscutiblemente, y pretenden que hay que extenderlo al origen de todas las cosas, y con osadía sostienen la hipótesis* monística y panteística *de un mundo sujeto a perpetua evolución. De esta hipótesis se valen los comunistas para defender y propagar su materialismo dialéctico y arrancar de las almas toda noción de Dios.*

Las falsas afirmaciones de semejante evolucionismo, por las que se rechaza todo lo que es absoluto, firme e inmutable, han abierto el camino a una moderna seudofilosofía, que, en concurrencia contra el idealismo, *el* inmanentismo *y el* pragmatismo, *ha sido denominada* existencialismo, *porque rechaza las esencias inmutables de las cosas y no se preocupa más que de la "existencia" de cada una de ellas.*

Existe, igualmente, un falso historicismo, *que se atiene sólo a los acontecimientos de la vida humana, y tanto en el campo de la filosofía como en el de los dogmas cristianos, destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta.*

Entre tanta confusión de opiniones nos es de algún consuelo ver a los que hoy no rara vez, abandonando las doctrinas

---

[1] *Conc. Vat.*, D. B., 1876, Const. *De Fide cath.*, c. 2, *De revelatione.*

del racionalismo en que habían sido educados, desean volver a los manantiales de la verdad revelada y reconocer y profesar la palabra de Dios, conservada en la Sagrada Escritura como fundamento de la ciencia sagrada. Pero al mismo tiempo lamentamos que no pocos de esos, cuanto más firmemente se adhieren a la palabra de Dios, tanto más rebajan el valor de la razón humana; y cuanto con más entusiasmo enaltecen la autoridad de Dios revelador, tanto más ásperamente desprecian el magisterio de la Iglesia, instituído por Nuestro Señor Jesucristo para defender e interpretar las verdades reveladas. Este modo de proceder no sólo está en abierta contradicción con la Sagrada Escritura, sino que, aun por experiencia, se muestra ser equivocado. Pues los mismos "disidentes" con frecuencia se lamentan públicamente de la discordia que reina entre ellos en las cuestiones dogmáticas, tanto que se ven obligados a confesar la necesidad de un magisterio vivo.

II. POSICION DE LOS TEOLOGOS CATOLICOS EN ESTA CONFUSION

Los teólogos y filósofos católicos, que tienen el grave encargo de defender e imprimir en las almas de los hombres las verdades divinas y humanas, no deben ignorar ni desatender estas opiniones, que, más o menos, se apartan del recto camino. Más aún: es necesario que las conozcan bien, pues no se pueden curar las enfermedades que antes suficientemente no se conocen; además, en las mismas falsas afirmaciones se oculta a veces un poco de verdad; y, por último, esas falsas opiniones incitan la mente a investigar y ponderar con más diligencia algunas verdades filosóficas o teológicas.

Si nuestros filósofos y teólogos solamente procurasen sacar este fruto de aquellas doctrinas estudiándolas con cautela, no tenía por qué intervenir el Magisterio de la Iglesia. Pero aunque sabemos que los doctores católicos en general evitan contaminarse con tales errores, nos consta, sin embargo, que no faltan hoy quienes, como en los tiempos apostólicos, amando la novedad más de lo debido y también temiendo que los tengan por ignorantes de los progresos de la ciencia, intentan sustraerse a la dirección del sagrado Magisterio, y por este motivo están en peligro de apartarse insensiblemente de la verdad revelada y hacer caer a otros con ellos en el error.

Existe también otro peligro, que es tanto más grave cuanto se oculta bajo capa de virtud. Muchos, deplorando la discordia del género humano y la confusión que reina en las

inteligencias de los hombres, y guiados de un imprudente celo de las almas, se sienten llevados por un interno impulso y ardiente deseo a romper las barreras que separan entre sí a las personas buenas y honradas y propugnan una especie de "irenismo", que, pasando por alto las cuestiones que dividen a los hombres, se proponen no sólo combatir en unión de fuerzas el invadente ateísmo, sino también reconciliar opiniones contrarias aun en el campo dogmático. Y como hubo antiguamente quienes se preguntaban si la apologética tradicional de la Iglesia constituía más bien un impedimento que una ayuda para ganar las almas a Cristo, así también no faltan hoy quienes se han atrevido a proponer en serio la duda de si conviene no sólo perfeccionar, más aún, reformar, completamente la teología y el método que actualmente, con la aprobación eclesiástica, se emplea en la enseñanza teológica, a fin de que se propague más eficazmente el reino de Cristo en todo el mundo, entre los hombres de todas las civilizaciones y de todas las opiniones religiosas.

Si los tales no pretendiesen más que acomodar, con algo de renovación, la enseñanza eclesiástica y su método a las condiciones y necesidades actuales, no habría casi de qué temer; pero algunos de ellos, arrebatados por un imprudente "irenismo", parece que consideran como óbice para restablecer la unidad fraterna lo que se funda en las mismas leyes y principios dados por Cristo y en las instituciones por El fundadas, o lo que constituye la defensa y el sostenimiento de la integridad de la fe, cayendo lo cual se unirían, sí, todas las cosas, mas sólo en la común ruina.

Los que, o por reprensible deseo de novedad, o por algún motivo laudable, propugnan estas nuevas opiniones, no siempre las proponen con la misma graduación, ni con la misma claridad, ni con los mismos términos, ni siempre con unanimidad de pareceres; lo que hoy enseñan algunos más encubiertamente, con ciertas cautelas y distinciones, otros más audaces lo propalan mañana abiertamente y sin limitaciones, con escándalo de muchos, sobre todo del clero joven, y con detrimento de la autoridad eclesiástica. Más cautamente se suelen tratar estas materias en los libros que se dan a la luz pública; con más libertad se habla ya en los folletos distribuidos privadamente y en las conferencias y reuniones. Y no se divulgan solamente estas doctrinas entre los miembros de uno y otro clero y en los seminarios y los institutos religiosos, sino también entre los seglares, sobre todo entre los que se dedican a la enseñanza de la juventud.

III. ERRORES SOBRE LA TEOLOGIA

En cuanto a la Teología, lo que algunos pretenden es disminuir lo más posible el significado de los dogmas y librarlos de la manera de hablar tradicional ya en la Iglesia y de los conceptos filosóficos usados por los doctores católicos, a fin de volver, en la exposición de la doctrina católica, a las expresiones empleadas por la Sagrada Escritura y por los Santos Padres. Esperan que así el dogma, despojado de elementos que llaman extrínsecos a la revelación divina, se pueda comparar fructuosamente con las opiniones dogmáticas de los que están separados de la unidad de la Iglesia, y por este camino se llegue poco a poco a la asimilación del dogma católico con las opiniones de los disidentes.

Reduciendo la doctrina católica a tales condiciones, creen que se abre también el camino para obtener, según lo exigen las necesidades modernas, que el dogma sea formulado con las categorías de la filosofía moderna, ya se trate del inmanentismo, o del idealismo, o del existencialismo, o de cualquier otro sistema. Algunos, más audaces, afirman que esto se puede y se debe hacer también por la siguiente razón: porque, según ellos, los misterios de la fe nunca se pueden significar con conceptos completamente verdaderos, mas sólo con conceptos aproximativos y que continuamente cambian, por medio de los cuales la verdad se indica, sí, en cierta manera, pero también necesariamente se desfigura. Por eso no piensan ser absurdo, sino antes creen ser del todo necesario que la Teología, según los diversos sistemas filosóficos que en el decurso del tiempo le sirven de instrumento, vaya sustituyendo los antiguos conceptos por otros nuevos, de suerte que en maneras diversas y hasta cierto punto aun opuestas, pero, según ellos, equivalentes, haga humanas aquellas verdades divinas. Añaden que la historia de los dogmas consiste en exponer las varias formas que sucesivamente ha ido tomando la verdad revelada, según las varias doctrinas y opiniones que a través de los siglos han ido apareciendo.

Por lo dicho, es evidente que estos conatos no sólo llevan al relativismo dogmático, *sino ya de hecho lo contienen; pues el desprecio de la doctrina tradicional y de su terminología favorece ese relativismo y lo fomenta. Nadie ignora que los términos empleados, tanto en la enseñanza de la teología como por el mismo magisterio de la Iglesia, para expresar tales conceptos, pueden ser perfeccionados y perfilados. Se sabe también*

que la Iglesia no ha sido siempre constante en el uso de unos mismos términos. Es evidente, además, que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico; pero las nociones y los términos que los doctores católicos, con general aprobación, han ido componiendo durante el espacio de varios siglos para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma, no se fundan, sin duda, en cimientos tan deleznables. Se fundan, realmente, en principios y nociones deducidas del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la Iglesia, iluminaba, como una estrella, la mente humana. Por eso no hay que admirarse que algunas de estas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino también sancionadas por los concilios ecuménicos; de suerte que no es lícito apartarse de ellas.

Abandonar, pues, o rechazar o privar de valor tantas y tan importantes nociones y expresiones que hombres de ingenio y santidad no comunes, con esfuerzo multisecular, bajo la vigilancia del sagrado Magisterio y con la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado para expresar las verdades de la fe, cada vez con mayor exactitud, y sustituirlas con nociones hipotéticas y expresiones fluctuantes y vagas de una moderna filosofía, que, como la flor del campo, hoy existe y mañana caerá, no sólo es suma imprudencia, sino que convierte el dogma en una caña agitada por el viento. El desprecio de los términos y las nociones que suelen emplear los teólogos escolásticos lleva, naturalmente, a enervar la teología especulativa, la cual, por fundarse en razones teológicas, ellos juzgan carecer de verdadera certeza.

Por desgracia, estos amigos de novedades fácilmente pasan del desprecio de la teología escolástica a tener en menos y aun a despreciar también el mismo Magisterio de la Iglesia, que tanto peso ha dado con su autoridad a aquella teología. Presentan este magisterio como impedimento del progreso y obstáculo de la ciencia; y hay ya acatólicos que lo consideran como un freno injusto, que impide el que algunos teólogos más cultos renueven la teología. Y aunque este sagrado Magisterio, en las cuestiones de fe y costumbres, debe ser para todo teólogo la norma próxima y universal de la verdad, ya que a él ha confiado Nuestro Señor Jesucristo la custodia, la defensa y la interpretación del depósito de la fe, o sea de las Sagradas Escrituras y de la tradición divina; sin embargo, a veces se ignora, como si no existiese, la obligación que tienen todos los fieles de huir aun de aquellos errores que más o menos se acercan a la herejía, y, por tanto, "de observar también las

constituciones y decretos en que la Santa Sede ha proscrito y prohibido las tales opiniones falsas" [2].

Hay algunos que de propósito desconocen cuanto los Romanos Pontífices han expuesto en las encíclicas sobre el carácter y constitución de la Iglesia, a fin de hacer prevalecer un concepto vago que ellos profesan y dicen haber sacado de los antiguos Padres, sobre todo de los griegos. Porque los Sumos Pontífices, dicen ellos, no quieren determinar nada en las opiniones disputadas entre los teólogos, y así hay que volver a las fuentes primitivas y con los escritos de los antiguos explicar las modernas constituciones y decretos del Magisterio.

Este lenguaje puede parecer elocuente, pero no carece de falacia. Pues es verdad que los Romanos Pontífices en general conceden libertad a los teólogos en las cuestiones disputadas entre los más acreditados doctores; pero la historia enseña que muchas cuestiones que un tiempo fueron objeto de libre discusión no pueden ya ser discutidas.

Ni hay que creer que las enseñanzas de las encíclicas no exijan de suyo el asentimiento, por razón de que los Romanos Pontífices no ejercen en ellas la suprema potestad de su Magisterio. Pues son enseñanzas del Magisterio ordinario, del cual valen también aquellas palabras: "El que a vosotros oye, a Mí me oye" [3]*; y la mayor parte de las veces, lo que se propone e inculca en las encíclicas pertenece al patrimonio de la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices, en sus constituciones, de propósito pronuncian una sentencia en materia disputada, es evidente que, según la intención y voluntad de los mismos Pontífices, esa cuestión no se puede tener ya como de libre discusión entre los teólogos.*

Es también verdad que los teólogos deben siempre volver a las fuentes de la revelación, pues a ellos toca indicar de qué manera "se encuentre explícita o implícitamente" [4] *en la Sagrada Escritura y en la divina Tradición lo que enseña Magisterio vivo. Además, las dos fuentes de la doctrina revelada contienen tantos y tan sublimes tesoros de verdad, que nunca realmente se agotan. Por eso, con el estudio de las fuentes sagradas se rejuvenecen continuamente las sagradas ciencias, mientras que, por el contrario, una especulación que deje ya de investigar el depósito de la fe se hace estéril, como vemos por experiencia. Pero esto no autoriza a hacer de la teología,*

---

2 C. I. C., can. 1324; cf. *Conc. Vat.*, D. B., 1820. Const. *De fide cath.*, c. 4, *De fide et ratione*, post canones.

3 Lc X, 16.

4 Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 oct. 1870: *Acta* vol. I, p. 260.

aun de la positiva, una ciencia meramente histórica. Porque, junto con esas sagradas fuentes, Dios ha dado a su Iglesia el Magisterio vivo para ilustrar también y declarar lo que en el depósito de la fe no se contiene más que oscura y como implícitamente. Y el divino Redentor no ha confiado la interpretación auténtica de este depósito a cada uno de los fieles, ni aun a los teólogos, sino sólo al Magisterio de la Iglesia. Y si la Iglesia ejerce este su oficio (como con frecuencia lo ha hecho en el curso de los siglos con el ejercicio, ya ordinario, ya extraordinario, del mismo oficio), es evidentemente falso el método que trata de explicar lo claro con lo oscuro; antes es menester que todos sigan el orden inverso. Por lo cual nuestro predecesor, de inmortal memoria, Pío IX, al enseñar que es deber nobilísimo de la teología el mostrar cómo una doctrina definida por la Iglesia se contiene en las fuentes, no sin grave motivo añadió aquellas palabras: "Con el mismo sentido con que ha sido definida por la Iglesia".

Volviendo a las nuevas teorías de que tratamos antes, algunos proponen o insinúan en los ánimos muchas opiniones que disminuyen la autoridad divina de la Sagrada Escritura, pues se atreven a adulterar el sentido de las palabras con que el Concilio Vaticano define que Dios es el autor de la Sagrada Escritura y renuevan una teoría, ya muchas veces condenada, según la cual la inerrancia de la Sagrada Escritura se extiende sólo a los textos que tratan de Dios mismo, o de la religión, o de la moral. Más aún: sin razón hablan de un sentido humano de la Biblia, bajo el cual se oculta el sentido divino, que es, según ellos, el sólo infalible. En la interpretación de la Sagrada Escritura no quieren tener en cuenta la analogía de la fe ni la tradición de la Iglesia, de manera que la doctrina de los Santos Padres y del sagrado Magisterio debe ser conmensurada con la de las Sagradas Escrituras, explicadas por los exegetas de modo meramente humano, más bien que exponer la Sagrada Escritura según la mente de la Iglesia, que ha sido constituida por Nuestro Señor Jesucristo, custodio e intérprete de todo el depósito de las verdades reveladas.

Además, el sentido literal de la Sagrada Escritura y su exposición, que tantos y tan eximios exegetas, bajo la vigilancia de la Iglesia, han elaborado, deben ceder el puesto, según las falsas opiniones de éstos, a una nueva exégesis que llaman simbólica o espiritual, con la cual los libros del Antiguo Testamento, que actualmente en la Iglesia son una fuente cerrada y oculta, se abrirían finalmente para todos. De esta manera, afirman, desaparecen todas las dificultades, que solamente encuentran los que se atienen al sentido literal de las Escrituras.

Todos ven cuánto se apartan estas opiniones de los principios y normas hermenéuticas justamente establecidos por nuestros predecesores de feliz memoria León XIII, en la encíclica Providentissimus, *y Benedicto XV, en la encíclica* Spiritus Paraclitus, *y también por Nos mismo en la encíclica* Divino afflante Spiritu.

Y no hay que admirarse de que estas novedades hayan producido frutos venenosos en casi todos los tratados de la teología. Se pone en duda si la razón humana, sin la ayuda de la divina revelación y de la divina gracia, puede demostrar la existencia de un Dios personal con argumentos deducidos de las cosas creadas; se niega que el mundo haya tenido principio, y se afirma que la creación del mundo es necesaria, pues procede de la necesaria liberalidad del amor divino; se niega asimismo a Dios la presciencia eterna e infalible de las acciones libres de los hombres: opiniones todas contrarias a las declaraciones del Concilio Vaticano [5].

Algunos también ponen en discusión si los ángeles son personas y si la materia difiere esencialmente del espíritu. Otros desvirtúan el concepto de gratuidad del orden sobrenatural, sosteniendo que Dios no puede crear seres inteligentes sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica, con lo que, menospreciando las definiciones del Concilio de Trento, se destruye el concepto de pecado original, junto con el de pecado en general en cuanto ofensa de Dios, como también el de la satisfacción que Cristo ha dado por nosotros. Ni faltan quienes sostienen que la doctrina de la transubstanciación, basada como ésta sobre un concepto filosófico de substancia, ya anticuado, debe ser corregida de manera que la presencia real de Cristo en la santísima Eucaristía se reduzca a un simbolismo en el que las especies consagradas no son más que señales externas de la presencia espiritual de Cristo y de su unión íntima con los fieles, miembros suyos en el Cuerpo Místico.

Algunos no se consideran obligados a abrazar la doctrina, que hace algunos años expusimos en una encíclica y que está fundada en las fuentes de la revelación, según la cual el Cuerpo Místico de Cristo y la Iglesia Católica Romana son una misma cosa [6]. *Algunos reducen a una vana fórmula la necesidad de pertenecer a la Iglesia verdadera para conseguir la salud eterna. Otros, finalmente, no admiten el carácter racional de la credibilidad de la fe cristiana.*

---

5 Cf. *Conc. Vat.*, Const. *De Fide cath.*, c. 1, *De Deo rerum omnium creatore.*

6 Cf. Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi*: AAS, vol. XXXV, p. 193s.

Sabemos que estos y otros errores semejantes se propagan entre algunos hijos nuestros, descarriados por un celo imprudente o por una falsa ciencia; y nos vemos obligados a repetirles con tristeza verdades conocidísimas y errores manifiestos y a indicarles, no sin ansiedad, los peligros de engaño a que se exponen.

IV. ERRORES ACERCA DE LA FILOSOFIA

Es cosa sabida cuánto estima la Iglesia la humana razón, a la cual atañe demostrar con certeza la existencia de un solo Dios personal, comprobar invenciblemente los fundamentos de la misma fe cristiana por medio de sus notas divinas, expresar por conveniente manera la ley que el Creador ha impreso en las almas de los hombres y, por fin, alcanzar algún conocimiento, y por cierto fructuosísimo, de los misterios[7]. *Mas la razón sólo podrá ejercer tal oficio de un modo apto y seguro si hubiere sido cultivada convenientemente, es decir, si hubiere sido nutrida con aquella sana filosofía, que es ya como un patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas y que, por consiguiente, goza de una autoridad de un orden superior, por cuanto el mismo Magisterio de la Iglesia ha utilizado sus principios y sus principales asertos, manifestados y definidos lentamente por hombres de gran talento, para comprobar la misma divina revelación. Esta filosofía, reconocida y aceptada por la Iglesia, defiende el verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos—a saber: los de razón suficiente, causalidad y finalidad—y la posesión de la verdad cierta e inmutable.*

Cierto que en tal filosofía se exponen muchas cosas que ni directa ni indirectamente se refieren a la fe o a las costumbres, y que por lo mismo la Iglesia deja a la libre disputa de los peritos; pero en otras muchas no tiene lugar tal libertad, principalmente en lo que toca a los principios y a los principales asertos que poco ha hemos recordado. Aun en esas cuestiones esenciales se puede vestir a la filosofía con más aptas y ricas vestiduras, reforzarla con más eficaces expresiones, despojarla de ciertos modos escolares menos aptos, enriquecerla con cautela con ciertos elementos del progresivo pensamiento humano; pero nunca es lícito derribarla, o contaminarla con falsos principios, o estimarla como un grande monumento, pero ya en desuso. Pues la verdad y su expresión filosófica no pueden

---

7 Cf. *Conc. Vat.*, D. B., 1796.

cambiar con el tiempo, principalmente cuando se trata de los principios que la mente humana conoce por sí mismos o de aquellos juicios que se apoyan tanto en la sabiduría de los siglos como en el consenso y fundamento de la divina revelación. Cualquier verdad que la mente humana, buscando con rectitud, descubriere, no puede estar en contradicción con otra verdad ya alcanzada, pues Dios, Verdad suma, creó y rige la humana inteligencia de tal modo que no opone cada día nuevas verdades a las ya adquiridas, sino que, apartados los errores que tal vez se hubieren introducido, edifica la verdad sobre la verdad de modo tan ordenado y orgánico como aparece formada la misma naturaleza de la que se extrae la verdad. Por lo cual el cristiano, tanto filósofo como teólogo, no abraza apresurada y ligeramente cualquier novedad que en el decurso del tiempo se proponga, sino que ha de sopesarla con suma detención y someterla a justo examen, no sea que pierda la verdad ya adquirida o la corrompa, con grave peligro y detrimento de la misma fe.

Si bien se examina cuanto llevamos expuesto, fácilmente se comprenderá por qué la Iglesia exige que los futuros sacerdotes sean instruídos en las disciplinas filosóficas "según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico" [8]*, puesto que con la experiencia de muchos siglos conoce perfectamente que el método y el sistema del Aquinate se distingue por su singular valor, tanto para la educación de los jóvenes como para la investigación de las más recónditas verdades, y que su doctrina suena como al unísono con la divina revelación y es eficacísima para asegurar los fundamentos de la fe y para recoger de modo útil y seguro los frutos del sano progreso* [9].

Es, pues, altamente deplorable que hoy día algunos desprecien una filosofía que la Iglesia ha aceptado y aprobado y que imprudentemente la apelliden anticuada en su forma racionalística (así dicen) y en sus procedimientos, pues afirman que esta nuestra filosofía defiende erróneamente la posibilidad de una metafísica absolutamente verdadera, mientras ellos sostienen, por el contrario, que las verdades, principalmente las trascendentes, sólo pueden expresarse con doctrinas divergentes que mutuamente se completan, aunque entre sí parezcan oponerse. Por lo cual conceden que la filosofía que se enseña en nuestras escuelas, con su lúcida exposición y solución de los problemas, con su exacta precisión de

8 C. I. C., can. 1366, 2.
9 AAS, vol. XXXVIII, 1946, p. 387.

los conceptos y con sus claras distinciones, puede ser apta preparación al estudio de la teología, como se adaptó perfectamente a la mentalidad del medievo; pero creen que no es un método que corresponda a la cultura y a las necesidades modernas. Añaden además que la filosofía perenne es una filosofía de las esencias inmutables, mientras que la mente moderna ha de considerar la "existencia" de los seres singulares y la vida en su continua fluencia. Y mientras desprecian esta filosofía, ensalzan otras, antiguas o modernas, orientales u occidentales, de tal modo que parecen insinuar que cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole algunas correcciones o complementos si fuere menester, puede compaginarse con el dogma católico, lo cual ningún católico puede dudar ser del todo falso, principalmente cuando se trata de los falsos sistemas llamados inmanentismo, *o* idealismo, *o* materialismo, *ya sea histórico, ya dialéctico, o también* existencialismo, *tanto si defiende el ateísmo como si al menos impugna el valor del raciocinio metafísico.*

Por fin, achacan a la filosofía que se enseña en nuestras escuelas el defecto de atender sólo a la inteligencia en el proceso del conocimiento, sin reparar en el oficio de la voluntad y de los sentimientos. Lo cual no es verdad ciertamente, pues la filosofía cristiana nunca negó la utilidad y la eficacia de las buenas disposiciones de toda el alma para conocer y abrazar plenamente los principios religiosos y morales; más aún: siempre enseñó que la falta de tales disposiciones puede ser la causa de que el entendimiento, ahogado por las pasiones y por la mala voluntad, de tal manera se oscurezca que no vea cuál conviene. Y el Doctor Común cree que el entendimiento puede percibir de algún modo los más altos bienes correspondientes al orden moral, tanto natural como sobrenatural, en cuanto experimente en el ánimo cierta afectiva "connaturalidad" con esos mismos bienes, ya sea natural, ya por medio de la gracia divina[10]*; y claro aparece cuánto ese conocimiento subconsciente, por así decir, ayude a las investigaciones de la razón. Pero una cosa es reconocer la fuerza de los sentimientos para ayudar a la razón a alcanzar un conocimiento más cierto y más seguro de las cosas morales, y otra lo que intentan estos innovadores, esto es, atribuir a las facultades volitiva y afectiva cierto poder de intuición y afirmar que el hombre, cuando con el discurso de la razón no puede discernir qué es lo que ha de abrazar como verdadero, acude a la voluntad,*

---

[10] Cf. S. THOM., *Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 1, ad 3, et q. 45, a. 2, in c.

mediante la cual elige libremente entre las opiniones opuestas con una mezcla inaceptable de conocimiento y de voluntad.

Ni hay que admirarse de que con estas nuevas opiniones se ponga en peligro a dos disciplinas filosóficas que por su misma naturaleza están estrechamente relacionadas con la doctrina católica, a saber, la teodicea y la ética, cuyo oficio creen que no es demostrar con certeza algo acerca de Dios o de cualquier otro ser trascendente, sino más bien mostrar que lo que la fe enseña acerca de Dios personal y de sus preceptos es enteramente conforme a las necesidades de la vida y que, por lo mismo, todos deben abrazarlo para evitar la desesperación y alcanzar la salvación eterna; todo lo cual se opone abiertamente a los documentos de nuestros predecesores León XIII y Pío X y no puede conciliarse con los decretos del concilio Vaticano. No habría ciertamente que deplorar tales desviaciones de la verdad si, aun en el campo filosófico, todos mirasen con la reverencia que conviene al Magisterio de la Iglesia, al cual corresponde por divina institución no sólo custodiar e interpretar el depósito de la verdad revelada, sino también vigilar sobre las disciplinas filosóficas para que los dogmas católicos no sufran detrimento alguno de las opiniones no rectas.

V. CUESTIONES CIENTIFICAS EN RELACION CON LA FE

Réstanos ahora decir algo acerca de algunas cuestiones que, aunque pertenezcan a las disciplinas que suelen llamarse positivas, sin embargo se entrelazan más o menos con las verdades de la fe cristiana. No pocos ruegan instantemente que la religión católica atienda lo más posible a tales disciplinas, lo cual es ciertamente digno de alabanza cuando se trata de hechos realmente demostrados; empero, se ha de admitir con cautela cuando más bien se trate de hipótesis, aunque de algún modo apoyadas en la ciencia humana, que rozan con la doctrina contenida en la Sagrada Escritura o en la tradición. Si tales conjeturas opinables se oponen directa o indirectamente a la doctrina que Dios ha revelado, entonces tal postulado no puede admitirse en modo alguno.

Por eso el Magisterio de la Iglesia no prohibe que en investigaciones y disputas entre los hombres doctos de entrambos campos se trate de la doctrina del evolucionismo, *la cual busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente (pues la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios), según el estado actual de las*

ciencias humanas y de la sagrada teología, de modo que las razones de una y otra opinión, es decir, de los que defienden o impugnan tal doctrina, sean sopesadas y juzgadas con la debida gravedad, moderación y templanza, con tal que todos estén dispuestos a obedecer al dictamen de la Iglesia, a quien Cristo confirió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y de defender los dogmas de la fe [11]. *Mas algunos, con temeraria audacia, traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen mismo del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierto y demostrado por los indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados; y cual si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija una máxima moderación y cautela en esta materia.*

Mas tratándose de otra hipótesis, es a saber, del poligenismo, *los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación, o bien de que Adán significa el conjunto de los primeros padres, ya que no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, difundiéndose a todos los hombres por la generación, es propio de cada uno de ellos* [12].

Del mismo modo que en las ciencias biológicas y antropológicas, hay algunos que también en las históricas traspasan audazmente los límites y las cautelas establecidas por la Iglesia. Y de un modo particular es deplorable el modo extraordinariamente libre de interpretar los libros históricos del Antiguo Testamento. Los fautores de esa tendencia, para defender su causa, invocan indebidamente la carta que no hace mucho tiempo la Comisión Pontificia para los Estudios Bíblicos envió al Arzobispo de París [13]. *Esta carta advierte claramente que los once primeros capítulos del Génesis, aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores grecolatinos y modernos, no obstante pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exegetas han de investigar y precisar; y que los mismos*

---

11 Cf. *Allocut. Pont. ad membra Academiae Scientiarum*, 30 novembris 1941: AAS, vol. XXXIII, p. 506.

12 Cf. Rom V, 12-19; *Conc. Trid.*, sess. V, can. 1-4.

13 Día 16 de enero de 1948: AAS, vol. XL, p. 45-48.

capítulos, con estilo sencillo y figurado, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una descripción popular del origen del género humano y del pueblo escogido. Mas si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares—lo cual puede ciertamente concederse—, nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, la cual los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos.

Mas lo que se insertó en la Sagrada Escritura sacándolo de las narraciones populares, en modo alguno debe compararse con las mitologías u otras narraciones de tal género, las cuales más proceden de una limitada imaginación que de aquel amor a la simplicidad y la verdad que tanto resplandece aun en los libros del Antiguo Testamento, hasta el punto que nuestros hagiógrafos deben ser tenidos en este punto como claramente superiores a los antiguos escritores profanos.

VI. CONCLUSION

Sabemos, es verdad, que la mayor parte de los doctores católicos que con sumo fruto trabajan en las universidades, en los seminarios y en los colegios religiosos están muy lejos de estos errores, que hoy abierta u ocultamente se divulgan o por cierto afán de novedades o por un inmoderado deseo de apostolado. Pero sabemos también que tales nuevas opiniones pueden atraer a los incautos, y por lo mismo preferimos oponernos a los comienzos que no ofrecer un remedio a una enfermedad inveterada.

Por lo cual, después de meditarlo y considerarlo largamente delante del Señor, para no faltar a nuestro sagrado deber, mandamos a los Obispos y a los superiores religiosos, con cargo gravísimo de sus conciencias, que con la mayor diligencia procuren que ni en las clases, ni en las reuniones, ni en escritos de ningún género se expongan tales opiniones en modo alguno ni a los clérigos ni a los fieles cristianos.

Sepan cuantos enseñan en instituciones eclesiásticas que no pueden en conciencia ejercer el oficio de enseñar que les ha sido concedido si no aceptan religiosamente las normas que hemos dado y si no las cumplen escrupulosamente en la formación de sus discípulos. Y procuren infundir en las mentes y en los corazones de los mismos aquella reverencia y obediencia que ellos en su asidua labor deben profesar al magisterio de la Iglesia.

Esfuércense con todo aliento y emulación por hacer avanzar las ciencias que profesan; pero eviten también el traspasar los límites por Nos establecidos para salvaguardar la verdad de la fe y de la doctrina católica. A las nuevas cuestiones que la moderna cultura y el progreso del tiempo han suscitado apliquen su más diligente investigación, pero con la conveniente prudencia y cautela; y, finalmente, no crean, cediendo a un falso "irenismo", que los disidentes y los que están en el error puedan ser atraídos con buen suceso si la verdad íntegra que vige en la Iglesia no es enseñada por todos sinceramente, sin corrupción ni disminución alguna.

Fundados en esta esperanza, que vuestra pastoral solicitud aumentará todavía, impartimos con todo amor, como prenda de los dones celestiales y en señal de nuestra paterna benevolencia, a todos vosotros, venerables hermanos, a vuestro clero y a vuestro pueblo la bendición apostólica.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el día 12 de agosto de 1950, año duodécimo de nuestro Pontificado.

PIO PP. XII

El origen del primer hombre

No queremos tratar en este trabajo sobre el origen que, en realidad de verdad, tuvo el primer hombre, sino que vamos a dilucidar esta cuestión teórica previa: ¿podemos, en general, llegar a adquirir sobre el asunto un conocimiento cierto? La misma exposición hará ver que no es cosa superflua tratar esta cuestión.

Entendemos por primeros hombres unos seres vivos que, en cuanto al cuerpo y espíritu, eran de la misma especie que los hombres actuales. Por tanto, no puede ser tenido por hombre ningún viviente que carezca de alma racional, y lo mismo se diga de un ser que estuviera, sí, provisto de alma racional, pero de organización corporal esencialmente distinta de la del hombre actual.

Es cosa clara que los primeros hombres no pudieron venir a la existencia de la misma manera que vienen los hombres actualmente; al menos no pudieron provenir, como nosotros, de otra pareja de hombres. Y es preciso que fueran no uno solo, sino dos, hombre y mujer, los que vinieran a la existencia de modo distinto a como ahora nacemos para que pudieran ser los progenitores del linaje humano. Aunque, en realidad, si fueron dos o fueron más los nacidos de esa manera excepcional, es cuestión que podemos perfectamente soslayar. Para la opinión, según la cual el hombre proviene del reino orgánico en cuanto al cuerpo es ciertamente mucho más fácil la hipótesis de que fueron sólo dos los excepcionales y que, de esos dos, se derivan todos los restantes. En este supuesto, todos los argumentos que abogan en pro del origen del hombre del reino orgánico pueden también esgrimirse en pro del nacimiento de esos dos primeros hombres. No hay, pues, obstáculo que nos impida entrar en materia caminando sobre este supuesto.

Prescindimos en estas disquisiciones de si la Revelación dice algo acerca del origen de los primeros hombres y nos mantenemos dentro de los límites asignados a la razón natural. Está claro que, dentro de estos límites, todo nuestro cono-

cer puede reducirse a las observaciones que otros o nosotros hacemos y a las conclusiones que otros o nosotros mismos deducimos de aquéllas.

Ahora bien, no podemos observar sino aquello que temporal o espacialmente se nos hace presente, pues, trátese de cosas, situaciones o hechos. Lo que ni temporal ni espacialmente se nos hace presente, no puede, en manera alguna, ser objeto de nuestra observación inmediata. De aquí se sigue algo importante con respecto al problema que nos ocupa. El origen de los primeros hombres es un acontecimiento que hace mucho tiempo ya pertenece al pasado. Por eso, el problema de cómo surgió la pareja primitiva es esencialmente diverso de otros problemas que en tiempos pasados han sido encarnizadamente debatidos. Si queremos saber, por ejemplo, si la Tierra es un disco o una esfera, ahí está la Tierra al alcance de nuestras observaciones para poder determinar su configuración. Si queremos resolver el problema de si la Tierra gira en torno del Sol o el Sol en torno de la Tierra, nos enfrentamos con un fenómeno que todavía perdura en la actualidad. El origen de la primera pareja, por el contrario, no puede ahora, de ninguna manera, ser observado inmediata y directamente por nosotros.

Cuando se trata de cosas o sucesos del pasado, el medio principal para fijarlos es el testimonio fidedigno de testigos oculares. No necesitamos aquí adentrarnos en la cuestión de si los primeros hombres pudieron observar su propio origen y legarnos un testimonio del mismo: el hecho es que no existe ningún testimonio puramente humano sobre el origen de los primeros hombres que merezca algún crédito.

En estas condiciones ¿se puede todavía establecer algo definitivo sobre el origen del hombre? En caso afirmativo, eso sólo podrá deducirse de otros hechos demostrados; procedimiento a que la ciencia se ve obligada en otros muchos problemas. Es cierto que nosotros no podemos observar inmediatamente la esfericidad de la Tierra, como ni tampoco el movimiento de la misma en torno del Sol. Pero podemos indudablemente observar y fijar inmediatamente una serie de hechos de los que podemos deducir la esfericidad de la Tierra y su movimiento alrededor del Sol. Y con este procedimiento podemos no solamente llegar a conocer acontecimientos y situaciones que todavía perduran, sino también aquellos que quedaron en los dominios del pasado. Pero para sacar de estas deducciones un resultado legítimo, hay que poder demostrar que los hechos por nosotros observados pueden ex-

plicarse por nuestras deducciones y *sólo* por ellas. Si pueden explicarse también de otro modo, no tendríamos ningún derecho a afirmar que realmente se fundan en lo que nosotros pretendemos. Podemos, por ejemplo, afirmar con certeza la esfericidad de la Tierra solamente cuando conseguimos demostrar que los fenómenos de los que nosotros derivamos la esfericidad no podrían existir si la Tierra no fuera efectivamente esférica. Si estos fenómenos fueran igualmente posibles en el caso de que la Tierra no fuera más que un gran disco, no tendríamos base suficiente para fallar que la Tierra es una esfera. De idéntica manera: si el cambio que observamos a lo largo del día y de los años en la posición combinada del Sol, de las estrellas y de la Tierra, pudiera explicarse también si fuera el Sol quien circunvalara a nuestro planeta, no tendríamos ningún derecho a afirmar que la Tierra se mueve alrededor del Sol. Asimismo, de un suceso pretérito no podemos nosotros con derecho establecer que ha tenido lugar de una manera completamente determinada y concreta si no podemos demostrar que esta forma concreta fué la única posible o si no podemos excluir con certeza todas las otras maneras, en sí posibles, fuera de la nuestra.

Todo esto es aplicable a nuestro caso del origen del primer hombre. Dios nos libre de creer que hemos dado con el origen verdadero del hombre cuando no se hace más que aventurar una mera hipótesis, por ejemplo, la de que el hombre proviene del reino orgánico, y con esa hipótesis se pretende haber explicado, más o menos, el problema o haber zanjado del todo la cuestión. Queda todavía por despejar la incógnita de si es esa la *única* solución posible, porque si hay otras soluciones posibles, no podemos, en justicia, arrogarnos la solución del problema merced a nuestra hipótesis. Solamente podemos decidirnos por una señalada hipótesis concreta cuando todas las demás deben excluirse o cuando puede probarse que solamente una es la viable.

Por lo dicho se entiende el valor que tendrá la siguiente demostración del origen de la primera pareja del reino orgánico. Si el hombre proviene en efecto del reino orgánico, tienen que existir ciertos hechos enteramente determinados (que puedan reducirse todos, más o menos, a un muy estrecho parecido entre el hombre y el bruto: por ejemplo, armonías en el organismo, consonancias embrionales con los estadios prehumanos, atavismos, consanguinidad...). Ahora bien, se dan esos hechos. Luego el hombre proviene del reino orgánico. El procedimiento lógico que se ha seguido es un silogismo hipo-

tético, según el esquema: Si A existe, existe también B. Es así que B existe. Luego también existe A. En donde A representa el origen del hombre del reino orgánico y B los hechos aducidos. Ahora bien, conclusiones de este género son ilegítimas, según puede comprobarse en cualquier manual de Lógica. A los mismos incipientes en esta ciencia se les aclarará todo esto con el siguiente silogismo de las clases: si llueve (A), la tierra se humedece (B). Es así que la tierra está húmeda (B). Luego llueve (A). Para que la conclusión sea legítima, la mayor tendría que rezar así: si *no* llueve, la tierra no se humedece, o también: *solamente* cuando llueve se humedece la tierra. Según esto, el argumento en pro del origen del hombre de los organismos tendría que ser como sigue: solamente en el caso de que el hombre proceda del reino orgánico, pueden darse estos y aquellos hechos que en realidad existen. En tal caso sí que procedería la conclusión: "ahora bien, se dan todos esos hechos. Luego el hombre procede del reino orgánico". Pero al presente lo que se pregunta es si esa mayor corregida así no es tan inadmisible e ilegítima como la otra: solamente cuando llueve se humedece la tierra.

La argumentación no gana nada con que se empiece directamente por la menor, haciendo caso omiso de la forma hipotética del silogismo, es decir, poniendo de relieve los hechos con que se pretende probar que el hombre viene del reino orgánico, pues cabría aún preguntar con qué lógica se deduce eso. Solamente queda legítimamente demostrado, cuando se puede probar que esos hechos, con los que se pretende hacer ver el origen del hombre del reino orgánico, no podrían existir si el hombre no se derivara del mismo.

Y si alguno replica que por este camino se llega al menos a probar con probabilidad el origen del hombre del reino animal, esa probabilidad no aporta nada decisivo para la resolución del problema de cómo vino de hecho a la vida la primera pareja humana. Lo que no es sino probable, por muy probable que sea, *lo mismo* puede ser falso que verdadero.

Por tanto, puede decirse en general que sólo se demuestra un determinado origen de los primeros hombres cuando puede probarse que éstos no pudieron surgir sino de esta manera concreta, ya sea porque ella fué la única posible, ya porque pueden descartarse con certeza todas las otras maneras de que el hombre pudo proceder.

Ahora bien, el cuerpo de los primeros seres humanos *pudo*, sin género de duda, provenir inmediatamente de Dios; como Dios creó de la nada inmediatamente las almas de la prime-

ra pareja, de igual modo pudo crear de la nada sus cuerpos. Pudo asimismo formarlos de una materia preexistente y esta materia a su vez pudo ser animada o inanimada. Nada extraño, ya que Dios fué, ciertamente, y sólo Dios, el que encendió la primera llamarada de la vida y el que creó la materia de la nada.

¿Podemos también, como lo hacemos tratándose de Dios, decir de las causas segundas o creadas, que *pudieron* en todo caso producir el cuerpo del hombre? Para esto no vale apelar a que, todo lo que en el mundo visible sucede o ha sucedido, hay que atribuirlo a meras causas intrínsecas al mundo, ya que no a puras causas materiales. Esta apelación valdría exclusivamente para el que, o no reconoce un Creador personal distinto del mundo, o elimina su intervención en la marcha del mismo. Pero para quien no participe de estas opiniones, el problema de lo que pueden o no las causas creadas sólo puede resolverse, u observando lo que en realidad operan, o deduciéndolo de lo que en un caso señalado han tenido que operar.

Verdad es que ahora el cuerpo humano es el resultado de determinadas causas creadas, pero las tales causas creadas, a las que ahora se debe la formación de nuestro cuerpo, no existían entonces para que pudieran haber formado el cuerpo de nuestros primeros padres. Se dirá tal vez que otras causas creadas lo pudieron formar, pero y ¿cómo mostrarlo? Podría ello demostrarse si se observara, en la Naturaleza o en algún experimento, que esas causas han producido un cuerpo humano; pero de tales observaciones no hay rastro alguno. Por lo cual podemos suponer que nunca se han realizado. En caso contrario, se hubiera apelado a ellas desde hace mucho tiempo, porque hay demasiados que hubieran tenido sumo interés en no despreciarlas. En definitiva, sólo resta que la capacidad de las causas creadas para producir un cuerpo humano, aun de una manera diversa a como lo hacen ahora, debe deducirse probando que, en un caso concreto, no ha *podido* surgir un cuerpo humano sino por ellas. Y esto, si prescindimos por ahora de la producción del cuerpo de los dos primeros hombres, no se ha podido demostrar todavía. Para poder resolver el problema de las causas a las que hay que atribuir el origen del cuerpo de los primeros hombres no se puede partir de la suposición de que *pudo,* en todo caso, provenir también de causas creadas.

Aun más; la prueba de que el cuerpo de nuestros progenitores *tuvo que* derivarse necesariamente de causas creadas, coincide con la prueba de que, en dichas circunstancias, *no pudo* ser inmediatamente producido por Dios. Ciertamente,

para poder decir que tuvo que provenir de las causas creadas bastaría que Dios no lo hubiera producido en realidad. Pero la prueba de que Dios *de hecho* no formó el cuerpo de los primeros hombres, sólo se puede fundamentar en que, en las tales condiciones, *no pudo* producirlo. Y esto ¿cómo se prueba?

El que una determinada causa no pueda producir un determiñado efecto, tiene que tener su fundamento en las relaciones mutuas entre la causa y el efecto. Para eso no hay que considerar el efecto en sí mismo solamente, sino en el conjunto de todas las circunstancias en que ese efecto se ha producido y existe. Porque si no en el efecto en sí, podría en esas circunstancias encontrarse la razón de por qué una determinada causa no pudo producir un determinado efecto. No es necesario, por lo tanto, demostrar precisamente que Dios de ningún modo pudo producir el cuerpo del primer hombre, lo cual sería además imposible de probar, sino que bastaría la prueba de que, atendidas esas especiales circunstancias en las que el hombre fué creado y existe, no pudo hacerlo.

Ahora bien, mientras sólo se trate del *poder* de Dios, ni en el cuerpo de los primeros hombres, ni en las especiales circunstancias en que el hombre existe y ha vivido, se encontrará motivo alguno para afirmar que Dios no pudo producir inmediatamente el cuerpo de nuestros progenitores. Habría, pues, que buscarlo en alguna otra de las perfecciones de Dios. Es lo que hacen prácticamente casi todos los que pretenden que el cuerpo del hombre viene, por evolución natural, del reino orgánico, aunque al mismo tiempo admiten como posible que Dios inmediatamente puede intervenir en el mundo. Apelan, pues, a especiales *leyes de la actuación divina*, que excluyen, según ellos, la inmediata producción del primer cuerpo humano por Dios. Notemos, aunque sólo sea de paso, que tal modo de argüir implica la confesión de que el problema de cómo se explica el origen del hombre en cuanto al cuerpo, no puede resolverse por procedimientos de pura ciencia natural. Pero es este un aspecto que no afecta a la bondad del argumento. Más importante es la cuestión de cuáles son en realidad las leyes de la actuación divina, a las que se apela.

Ante todo, es manifiesto que esas leyes no pueden ser leyes en todo el rigor de la palabra, a saber: normas de conducta que estuvieran sobre Dios y a las que El tuviera que someterse, de algún modo, en su comportamiento. Tampoco pueden ser tales que Dios se vea necesitado por ellas a efectuar algo fuera de sí. Dios es completamente libre en sus operaciones "ad extra". Esta libertad no es precisamente arbitrariedad, pero excluye en todo caso la necesidad de obrar. Sin embargo

de esto, por lo mismo que no es arbitrariedad, es concebible que Dios, cuando libérrimamente se decide a obrar tiene que seguir, no obstante, o sigue al menos de hecho ciertas leyes. Así pudo Dios crear el mundo o no crearlo; pero una vez que se decidió a crearlo, tuvo que crearlo para su honor y gloria. Nada le impulsaba a llamar necesariamente a la vida a los seres racionales; pero una vez que lo hizo, tuvo que exigirles que le reconocieran a El como a su Creador y Señor. Estas leyes descansan inmediatamente en la naturaleza divina y son, por ello, absolutamente necesarias y a ellas corresponde siempre y en todo el comportamiento de Dios. Determinar todas estas leyes exactamente en particular y precisar qué actos las contradicen es para nosotros algo imposible. Para eso deberíamos conocer la naturaleza divina de modo muy distinto a como en realidad podemos conocerla. Aunque ni esto es siquiera necesario. Para lo que hay que demostrar bastaría la prueba de que la inmediata producción por Dios del cuerpo de los primeros hombres está en contradicción con alguna ley real de la actividad divina.

Podemos con toda certeza excluir en Dios cualquier operación incompatible con su *santidad*, y en eso va incluído que sea también incompatible con Dios el engañar a los hombres. Ahora bien, podría alegarse que todas las razones conocidas que se aducen para probar el origen del hombre del reino animal nos obligan necesariamente a juzgar que el cuerpo de los primeros hombres es efecto de un desarrollo natural de un organismo animal. Y el que se den tales hechos, de los que nosotros inferimos esas razones, es algo que, en definitiva, viene a refundirse en Dios. Si a pesar de todo hubiera El por sí solo producido inmediatamente el cuerpo de los primeros hombres, nos hubiera inducido inevitablemente a un error, cosa que no se aviene de ninguna manera con su santidad.

Hay que presuponer aquí, evidentemente, que el hecho en cuestión es tal que por sí solo nos obliga a juzgar que el cuerpo del primer hombre es debido a la evolución del reino animal. De no obligarnos a ello no podría hablarse de un engaño debido a Dios o de una contradicción con su santidad. Pero los hechos en cuestión nos fuerzan a ese juicio solamente cuando consta que Dios, en realidad de verdad, no ha sido causa inmediata por sí mismo del cuerpo del primer hombre. Que realmente no lo haya sido, es lo que habría que demostrarse haciendo ver que en las supuestas condiciones no pudo serlo. Y esto a su vez se intentaba demostrarlo por medio de la apelación a la santidad de Dios. Sólo que esta apelación no vale, sino cuando independientemente de la santidad de Dios consta

que el cuerpo del primer hombre no fué hecho por Dios, porque no pudo ser hecho por El inmediatamente. Eso es moverse en el más estupendo círculo vicioso.

Siempre se ha dado cuenta el hombre del gran parecido que tiene con el animal, parecido al que se reduce, en último término, toda prueba del origen evolutivo del hombre. Pero ¿desde cuándo se afirma además que este parecido es *solamente* explicable si el hombre proviene del reino orgánico?

Supongamos por un momento que se diera un antropoide que fuera mucho más parecido todavía al hombre de lo que lo son los demás en la realidad. Entonces se seguiría de la objeción hecha por los adversarios que Dios, después de que hubo creado ese antropoide, no *pudo* crear ya inmediatamente al hombre, y eso porque a unos cuantos hombres, por su discurso falto de crítica, se les antojó hacer descender a los hombres de ese antropoide. ¡Quién no ve en esto una inadmisible limitación de la libertad de Dios! Aun cuando el parecido entre el hombre y el animal fuera todavía mucho mayor de lo que es en realidad, *a lo más de eso* se podría deducir que el hombre *podría* venir del animal, pero de ningún modo que de hecho viene de él. Pero aun la misma posibilidad de tal origen solamente puede demostrarse si se prueba el hecho mismo, y aun cuando esa posibilidad se probara de otra manera, en fin de cuentas, no sería más que la posibilidad lo demostrado. Para probar el origen real del hombre del reino animal habría que excluir todo otro posible origen, y entre ellos la inmediata producción del hombre por las manos de Dios.

Por tanto, ni con el supuesto engaño de los hombres por Dios, ni con la apelación a la santidad del mismo, se logra demostrar que Dios no pudo crear inmediatamente por sí mismo al hombre.

Con el recurso a otros atributos divinos, por ejemplo, a la sabiduría, se obtiene menos aún el resultado apetecido. ¿Cómo probar que el Creador, cuando libremente quiere producir algo, encuentra en su sabiduría un impedimento o la imposición de una manera de obrar concreta? Dios en ningún modo está obligado a obrar de tal suerte que resplandezca del mejor modo posible su sabiduría. Toda obra de Dios revela su sabiduría. Pero el poner los límites que quiera a esa revelación depende totalmente de su libre albedrío. Además de que no sabemos si lo que a nosotros nos parece sabiduría excelsa lo es también en la realidad. Las opiniones sobre esto siempre serán discrepantes, así como se discrepará sobre cuál es el atributo divino que viene a colación preferentemente en el problema. Para unos será una prueba de mayor sabiduría el que Dios

deje que el cuerpo del hombre venga por evolución de los más rudimentarios organismos. Otros dirán, por el contrario, que será una prueba de mayor poder el que Dios, saltando por encima de estadios intermedios, produzca inmediatamente al hombre de la materia inanimada o de la nada. Cuando se trata del hecho, de lo que efectivamente tuvo lugar, no vale más una prueba que la otra.

Más aún hay que desconfiar, cuando las leyes divinas que se invocan son aquellas que sigue Dios, no necesaria, sino libremente. No se trata ya de normas a las que Dios tenga que someterse siempre y en todo su obrar, sino que son la expresión de lo que Dios suele hacer regularmente en parecidas circunstancias; aunque pueda obrar también de otra manera, y en ocasiones obra realmente de distinto modo. Estas leyes, pues, valen sólo para la conducta de Dios dentro de la presente economía del mundo, porque sólo de ella pueden deducirse, pero no así para el primer origen de las cosas. Así sabemos por experiencia que ahora el cuerpo del hombre es producido por otros hombres, es decir, por causas creadas, como también ahora todo ser vivo se origina de otro ser vivo de la misma especie. Por donde con pleno derecho admitimos que cada hombre particular ha nacido del mismo modo, aunque en un caso aislado no podamos decir quiénes fueron los padres de ese hombre.

La apelación a estas leyes de la conducta divina tiene lugar cuando surge la duda de si un hecho que comúnmente es motivado por causas creadas hay que atribuirlo o no a ellas, también en un caso aislado concreto, pero no cuando se trata de establecer si las causas creadas son capaces de producir un efecto determinado. Supongamos, por ejemplo, en el obrar divino la ley por la cual Dios no hace por sí mismo lo que las criaturas pueden llevar a cabo. Si con esta ley se quisiera demostrar que el cuerpo del primer hombre viene de las causas creadas y no de Dios, lo primero que habría que probar es que las causas creadas tienen por lo menos el poder de producir el cuerpo de un hombre también de una manera distinta a como ahora acontece. Para demostrar esa capacidad en ellas habría que probar necesariamente que alguna vez produjeron el cuerpo de algún hombre de otra manera distinta a como lo hacen ahora. Y este hecho a su vez, si no ha sido observado en sí mismo, sólo puede ser demostrado como tal si se hace ver palmariamente que en un caso determinado un cuerpo humano se originó solamente así porque no pudo originarse de otro modo. Si se logra demostrar esto, la apelación a la ley de que Dios no hace por sí lo que pueden hacer las criaturas

sería superflua. Pero si no se logra probar esto fallaría un presupuesto esencial para la aplicación de esta ley, a saber: la certeza de que las causas creadas pueden producir un cuerpo humano de manera distinta a como lo hacen ahora. En definitiva, que con esta ley no puede demostrarse, sin incurrir en una flagrante petición de principio, que las causas creadas *pueden* producir un determinado efecto.

Resumiendo. El origen del primer hombre es un hecho que pertenece mucho tiempo ha al pasado. No puede, por lo tanto, ser observado ya directamente en sí mismo. No se dan tampoco observaciones ajenas del hecho que sean dignas de crédito. Cómo surgió el primer hombre es cosa que podría deducirse solamente por la observación de otros hechos. Ahora bien, una determinada manera de origen del hombre puede deducirse solamente cuando pueden con seguridad excluirse todas las otras maneras posibles de nacer del hombre. Y es indudable que una de esas maneras *pudo* ser la intervención inmediata de Dios. Por eso no hay más remedio que excluir de una manera irrebatible la producción del hombre por Dios si es que la pretendida prueba del origen evolutivo del hombre ha de servir para algo. Si no, todas las razones que se aduzcan para probar la evolución natural del hombre del reino orgánico, por muy convincentes que se las quiera suponer, caerán por tierra. No probarían ni siquiera la posibilidad de un tal origen.

De que el origen humano del reino orgánico no se puede demostrar no se sigue sin más que los primeros hombres, aun en cuanto al cuerpo, son resultado de una inmediata intervención de Dios. Para poder con derecho lanzar una afirmación así, sería menester probar que el cuerpo del primer hombre *solamente* así pudo originarse, o que es imposible que surgiera como efecto de causas creadas.

Pero esta imposibilidad difícilmente podrá demostrarse. Sólo que esto no significa de ningún modo haber probado la posibilidad de tal evolución, y menos todavía que se dió en la realidad. Y esta falta de prueba nos impide afirmar con seguridad que el cuerpo de los primeros hombres no pudo provenir más que de una inmediata intervención de Dios, con exclusión de toda causa creada y que efectivamente provino de esa intervención.

Para terminar, debemos hacer constar que el problema del origen del hombre en cuanto al cuerpo no puede resolverse con las meras facultades de nuestra razón natural. Un testimonio fidedigno (humano) sobre el origen del hombre no existe. Que el cuerpo de la pareja primitiva fué producido de una manera determinada porque otra manera no fué posible no

puede demostrarse. Si, no obstante todo esto, se quiere dar una solución al problema, no hay más remedio que buscarla solamente en un testimonio de Dios. Solución que vale también para el caso en que fueran puras causas creadas las autoras del cuerpo del hombre. Si tal testimonio existe es asunto que aquí ahora no tocamos. Pero si no se diera, el problema del origen del hombre, como tantos otros problemas cuya solución abrazaríamos gustosos, quedaría para siempre sin resolver. Lo cierto es que por pura ciencia natural no puede resolverse [1].

JUAN RABENECK, S. I.

1 Doy aquí una vez más las gracias al R. P. Hermann Schmitz, mi antiguo colega de Valkenburg, por las sabias y valiosas aclaraciones de los problemas científico-naturales con que me ayudó en la elaboración de este artículo, así como al R. P. Bernardo Bravo, que ha tenido la bondad de traducir el artículo del alemán al castellano.

La santidad sustancial de la humanidad de Cristo en la Teología de los ss. XVI y XVII

Observación preliminar

El problema de la santidad sustancial adquirió su pleno desarrollo en el período postridentino. Santo Tomás no lo abordó directamente, aunque tampoco es admisible la opinión de Lorca y de Arriaga, quienes juzgan que el pensamiento del Angélico es totalmente ajeno y aun contrario a esta doctrina[1]; más bien ha de decirse que es favorable a la tesis hoy comúnmente admitida. Así se desprende de varios pasajes en los que ésta se halla contenida como germen[2].

Pero, como hemos indicado, su desenvolvimiento es posterior. Todavía el año 1590 escribía Suárez[3] que eran contados los teólogos que se preocupaban del tema. De él y de Vázquez recibió un gran impulso. Los teólogos posteriores se remiten con frecuencia a ellos, sobre todo para la explanación del argumento patrístico. El testimonio de Bernal no puede ser más explícito:

> "Tenenda pars affirmans... quam in tenebris pene sepultam, ad lucem clarissimam excitarunt luculentissimis suis monumentis Doctores nostrae Societatis, praesertim Suarez, disp. 18, et Vazquez, disp. 41, subscribentibus cum plausu coeteris recentioribus[4]."

---

1 Cf. Pedro de Lorca, *Commentariorum ac disputationum in 3 p. D Thomae* tom. primus, d. 36, n. 2; Arriaga, *Disp. theol. in tertiam partem*, d. 29, n. 3-5.

2 V. gr. en III, q. 2, a. 1 ad tertium; III, q. 2, a. 10 ad primum: *Comp. theol.*, c. 215.

3 *De Verbo Incarnato*, d. 18, s. 1, n. 3.

4 Cf. Bernal, *De divini Verbi Incarnatione*, d. 29, n. 1. Así lo reconocen también, al menos implícitamente, autores de otras escuelas, como

Y cuando el esplendor de la escolástica comenzaba a declinar, el año 1658, hubo una pluma que se encargó de transmitirnos, sistematizadas en un cuerpo de doctrina, todas las especulaciones que en torno a este problema habían acumulado los teólogos anteriores. Nos referimos al tratado *De gratia et sanctitate animae Christi*, de Juan Barbiano[5]. Desde él, como desde una altura, se domina todo el panorama. Para algunos detalles y para la captación más exacta del pensamiento de otros sectores, pueden ayudar los Salmanticenses. Pero en orden a obtener una visión de conjunto, en muchos aspectos rica y minuciosa, tal vez no haya otro que pueda igualársele. Tiene además el mérito de ser la única monografía escrita sobre la materia. En ella hemos encontrado, reunidos ya en gran parte, los materiales con los que tratamos de reconstruir el pensamiento de la escolástica postridentina acerca de este punto. Los manuales de hoy, dada la sobriedad con que rozan el tema, apenas si dejan entrever la extensión y profundidad de las cuestiones que entonces se plantearon. A. Michel ha intentado hacer una síntesis[6]. Pero además de ser incompleta y en algunas apreciaciones inexacta, no se esfuerza por llegar a conclusiones, siquiera aproximadas.

Las cuestiones debatidas en torno a este problema por los teólogos de los ss. XVI y XVII pueden reducirse a estas tres:

1.ª Principio formal de la santificación sustancial.

2.ª Género de la misma, es decir: si ha de concebirse en sentido físico, como la santificación accidental del alma por

---

Juan de Santo Tomás, quien al tocar este punto en el comentario a la tercera parte de la Suma (d. 8, q. 1. n. 8) remite a Suárez y a Vázquez. En Francisco Araújo, q. 7, a 1, dub. 2, se advierte claramente la influencia de Vázquez.

5 Es una obra inédita de la que existen dos ejemplares de la sección de manuscritos de la Universidad civil de Salamanca, registrados con los n. 974 y 975, respectivamente. El primero consta de 72 ff. en 4.º, y lleva a la izquierda del título la siguiente indicación marginal, que nos revela el lugar y tiempo de su composición: "Salamanca, año de 1658" El segundo tiene 110 ff. y dos de índices completos. El exceso de foliación con respecto al anterior se debe únicamente a su más esmerada ejecución caligráfica y a la mayor amplitud concedida a márgenes y espacios.

Su autor es Juan Barbiano (1614-1676), el primer jesuíta que regentó oficialmente una cátedra de "prima" de teología en la antigua Universidad de Salamanca. Su producción teológica, que es muy abundante, se conserva manuscrita. Refiriéndonos ahora únicamente al tratado sobre la santidad sustancial del alma de Cristo, no prejuzgamos en nada sus tan discutidas teorías acerca de otras materias.

6 Cf. art. *Jésus-Christ*, DTC, 1275-1279.

la gracia, o más bien como un efecto de orden puramente moral.

3.ª Grado de santificación.

Por el momento, saltando el orden lógico, vamos a ocuparnos de la segunda y tercera de las cuestiones planteadas.

1.—LA SANTIDAD SUSTANCIAL DE LA HUMANIDAD DE CRISTO, ¿ES DE ORDEN FISICO O DE ORDEN MORAL?

Los autores posteriores suelen considerar a Vázquez como el representante genuino de la teoría de la santificación moral. Arrastrados por él, la han defendido otros, aun de distintas escuelas: así, por ejemplo, Araújo, O. P. Por lo menos Vázquez es el que más radicalmente la ha formulado, llegando a considerar la santidad sustancial como una mera denominación extrínseca:

> "Coeterum, notandum est hunc modum sanctificationis derivatum ab ipsa deitate... non esse physicum aliquem effectum, sed moratem, quem *in respectu extrinseco* constituimus[7]."

Pero provocó fuertes reacciones en un vasto sector de teólogos. Lorca dice que esa opinión es totalmente extraña en teología. Juan de Santo Tomás estima que debe ser desterrada por completo de ella[8]. Los motivos en que se fundan las críticas no son todos de igual peso. Está en pugna, dicen unos, con lo que el Concilio Tridentino enseña acerca de la verdadera santidad, la cual, según él, consiste en la *interior* reno-

---

7 Vázquez, *In tertiam partem*, d. 41, n. 24.

8 Cf. Lorca, *In tertiam partem*, d. 36, n. 9; Juan de Santo Tomás, *De Incarnatione*, d. 8, a. 1, n. 18. Impugnan también la teoría de Vázquez, o la abandonan: Lugo, *De mysterio Incarn.*, d. 16, n. 49-50; Antonio Pérez, *De perfectionibus Christi*, tr. 6, p. 1, d. 1, c. 11; Labat, *De Incarnatione*, d. 5, dub. 1; Nazario, *In tertiam partem*, q. 7, controv. 2; Pedro Hurtado, *De Deo Homine*, d. 47, n. 95; Juan Prudencio, *Comment. super viginti quattuor primas q. 3. p. S. Thomae*, t. 2, tr. 1, n. 128 s.; Salmanticenses, *De Incarnatione*, d. 12, n. 60 s.; Aldrete, *De mysterio Incarn.*, d. 47, s. 2, n. 6, etc.

Godoy, aunque partidario de la santificación moral, rechaza también la explicación dada por Vázquez. Distingue dos clases de denominaciones morales: una fundada en la unión intrínseca de la forma con el sujeto, otra en la aplicación meramente extrínseca, v. gr., la de la púrpura o corona a la persona del rey. La santificación sustancial de la humanidad de Cristo es moral en el primer sentido, no en el segundo. Así se explica dicho autor en el comentario *In tertiam partem*, d. 21, n. 242.

vación del hombre. Además, añaden otros, en la hipótesis de Vázquez la santidad sustancial sería inferior a la accidental, ya que no conferiría ningún ornato intrínseco a la naturaleza humana de Cristo; mientras que la gracia habitual eleva física e intrínsecamente al alma.

A la primera objeción cabe responder que el Concilio habla exclusivamente de la santidad creada o de la justificación formal inherente. A la segunda contesta Godoy que, aunque la gracia de unión no produzca los efectos intrínsecos de la accidental, absolutamente hablando es infinitamente más excelente y hace al sujeto digno de mayor complacencia por parte de Dios.

Así, pues, la refutación más eficaz parece hallarse en los testimonios de los SS. Padres. Las comparaciones que emplean para declarar los efectos de la santificación sustancial no permiten concebirla como una relación extrínseca o de orden puramente moral. Usan con frecuencia las imágenes del carbón encendido y del hierro candente. Como estos dos elementos quedan penetrados por el fuego, así la humanidad de Cristo fué deificada por la divinidad. Y como entre los griegos y los hebreos eran consagrados los sacerdotes, los reyes y los profetas con una substancia física, el óleo o el crisma, así también fué ungida la naturaleza humana por el Verbo [9].

No vemos cómo pueda obtenerse de aquí un concepto de santidad consistente "in respectu extrinseco". El peligro estaría más bien, tomando dichos textos en sentido literal rígido, en declinar a los extremos eutiquianos y ubiquistas. Por eso nosotros creemos también que la santificación o unción sustancial de la humanidad de Cristo debe entenderse de alguna manera físicamente.

Pero el caso es que no encontramos, ni siquiera en los autores que propugnan con más energía este punto de vista,

---

9 El mismo Vázquez, d. 41, n. 23, pone de relieve estas imágenes para probar que el principio santificante es sólo la divinidad, y que el "modo" de unión hipostática interviene únicamente como condición:

"Cum iidem Patres etiam doceant unguentum vel unctionem esse ipsam deitatem qua uncta est humanitas... consequitur formam santificantem esse deitatem ipsam, sicut ignis est forma qua ferrum candens ignitum est, et unguentum seu unctio est forma eius quod inunctum est; ipsum vero modum unionis esse solum conditionem."

Y en el n. 21: "Ut quemadmodum carbo aut ferrum igne penetratum ignitur, ita ut ignis esse videatur, sic etiam humanitas ipsa in Christo deitate ipsa omnino penetrata, deificata sit et sanctificata".

Puede verse también el l. 11, c. 8, n. 7, y c. 9, n. 3 s. del tratado *De Incarnatione*, de Petavio, donde se transcriben estas metáforas y otras similares, de uso frecuente entre los Padres.

como Lorca y Juan de Santo Tomás, una explicación algo perfilada del *modo* como debe entenderse en concreto esa santidad física. Siempre ha sido más fácil sorprender el punto débil del adversario y lanzar en esa dirección un ataque a fondo, que poner de relieve con líneas claras y bien definidas las propias opiniones.

Los Salmanticenses, sin embargo, proponen resueltamente una teoría. Merece la pena conocerla, no sólo por ser la obra de los Carmelitas de Salamanca como un resonador que colocado ya en la otra vertiente del s. XVII recoge y transmite con fidelidad las voces de toda una escuela fundidas en la armonía de su gran síntesis, sino porque fluye con rigor lógico de los principios mantenidos con gran tenacidad dentro de ese sector.

El principal efecto de la forma santificante, dicen los Salmanticenses, es elevar al sujeto a un orden superior y hacerle digno del amor de amistad de Dios. Veamos cómo desempeña ese papel la naturaleza divina con respecto a la humanidad de Cristo. En Dios no hay sino una sola existencia absoluta, la cual se comunicó a la naturaleza humana del Verbo de tal modo que la constituyó formalmente existente. Esta comunicación es tan perfecta como la de cualquier existencia a su propia naturaleza, y tan inmediata como si se hubiera realizado sin el intermedio de la personalidad. Si pues la gracia, que no es más que un don accidental, sublima y eleva al alma haciéndola objeto especialísimo de las complacencias de Dios, con mucha mayor razón producirá dichos efectos la naturaleza divina, la cual "*per se ipsam* physice constituit humanitatem in ordine divino", haciéndola participante de su propio sér o existencia. No puede concebirse una comunicación física más perfecta de la divinidad. Tanto, pues cuanto excede el don del sér increado al de la gracia santificante (que no es más que una participación análoga de ese sér), supera la santidad sustancial de Cristo a la accidental de los demás justos. La diferencia en cuanto al modo de comunicarse: la gracia como forma inherente, la naturaleza divina como puro término, sin las imperfecciones propias de toda forma creada, y, por consiguiente, sin "información" propiamente dicha, no interesa en orden a la producción del efecto [10].

He aquí la explicación de los Salmanticenses, virtualmente contenida en la tesis de la actuación de la humanidad de Cris-

---

10 Los Salmanticenses proponen esta teoría en el tratado *De Incarnatione*, d. 12, n. 60-61.

to en el sér por la existencia increada. No es más que una consecuencia o aplicación de ese principio, con la que se pretende resolver de una manera clara y bien definida el problema de la santificación física.

Pero dicho principio, ¿es admisible en sí mismo? De lo contrario, la construcción que sobre él descansa caería por su base.

Pues bien, los serios inconvenientes que presenta la teoría de una sola existencia para las dos naturalezas de Cristo, son ya conocidos. Modernamente los ha expuesto con gran relieve Galtier, quien afirma taxativamente: repugna que la naturaleza humana de Cristo sea creada y carezca sin embargo de existencia creada. Ello equivaldría a admitir en la creatura y y en el Creador un mismo ser o existir, lo cual, añade, todo el mundo ve que lleva al panteísmo o al monofisismo [11].

Por nuestra parte intentaremos dar una explicación que armonice en cuanto sea posible los dos puntos de vista, marcando la línea divisoria que señale de un lado el campo dentro del cual debe sostenerse la santidad física, y de otro el terreno en que es preciso mantener únicamente la moral.

Esta última, en primer lugar, no puede rechazarse en absoluto. Las acciones humanas de Cristo reciben un valor infinito de la persona del Verbo. Por consiguiente la humanidad misma, cuya unión con El es más íntima e inmediata, no puede menos de ser también elevada a una dignidad infinita. Dicha opinión pues, en cuanto afirmativa, debe admitirse; pero no como exclusiva [12].

---

11 GALTIER, *De Incarnatione et Redemptione* (Parisiis, 1947), n. 253. Remitimos al lector a la 2.ª parte de la tesis XV, donde Galtier expone con claridad y precisión los principales capítulos por los que dicha teoría resulta insostenible.

De la Taille comprendió el peligro y trató de evitarlo introduciendo una nueva explicación de esa doctrina: la actuación "creada" por el acto "increado". Véase su artículo *Actuation crée par acte increé* en RevScRel, XVIII (1928), 255 s. Pero, como advierte también Galtier, el conato por conciliar un doble existir en Cristo con una única existencia ha resultado estéril.

12 "Nam sanctificari tantum moraliter, est vere et absolute loquendo non sanctificari; et solum in ordine ad aliquos effectus, ad communicationem v. gr. bonorum, non secus ac si vere sancta esset, rem aliquam existimandam esse. Sic filius qui moraliter una persona dicitur cum patre, vere non est pater. Sic meritum, et votum, et peccatum, ut moraliter tantum praesens, vere non est praesens, sed ut praesens habetur in ordine ad obligandum, movendum, etc. Ergo si solum moraliter a filiatione vel deitate sanctificatur humanitas, vere et absolute loquendo non sanctificatur; sed solum ac si sancta esset reputabitur in ordine ad communica-

Acerca de la santificación física podemos establecer las siguientes afirmaciones. La gracia de unión santifica más perfectamente que la habitual, entre otras razones porque contiene eminentemente la perfección de ésta. Por otra parte, el vínculo con que se une a la naturaleza humana es también más íntimo y apretado por ser sustancial e indisoluble, mientras que el de la gracia es accidental y puede romperse. Luego santifica físicamente con mayor razón que ésta. Dicho en otras palabras: la santificación propiamente tal proviene de una entidad física intrínsecamente unida al sujeto. Ambas condiciones se verifican en la gracia de unión más perfectamente que en la accidental.

Enumeremos ahora en concreto los efectos *físicos*:

1.° *El consorcio con la naturaleza divina.* La santidad creada consiste en la unión con Dios por medio de la gracia, la cual no es sino una participación análoga de la naturaleza divina. En cambio, la humanidad de Cristo se halla unida a la misma naturaleza divina en la persona del Verbo. Luego está vinculada a ella de una manera incomparablemente más perfecta que los demás justos mediante la gracia santificante.

2.° *Filiación divina.* A los demás santos les ha sido dado el ser hijos de Dios por participación de algún don creado. A Cristo en su humanidad le ha sido concedido ser Hijo de Dios por naturaleza [13].

3.° *Deificación.* La humanidad de Cristo fué deificada por su unión con el Verbo, pues por ella fué hecha carne del mismo Hijo de Dios. Bajo este aspecto la gracia de unión supera también infinitamente a la habitual [14].

4.° *Inmunidad del pecado.* Cristo, por razón de la unión hipostática, es intrínsecamente impecable. Su misma constitución natural, en virtud de la cual son imputables a una persona divina todos los actos de su naturaleza humana, exige absolutamente la exclusión del pecado. En este sentido su impecabilidad es física.

Efectos *morales* de la santificación sustancial:

1.° *Hace objeto del amor de amistad a Dios.* Por la gracia santificante somos gratos a los ojos divinos. Pero la gracia de unión hace a la naturaleza humana del Verbo incomparablemente más grata y acepta a Dios que cualquier don creado. Y

---

tionem bonorum": BARBIANO, *De gratia et sanctitate animae Christi*, Ms. 975, f. 109.

13 S. TH., *Comp. theol.*, c. 215.

14 S. TH., III, q. 2, a. 1 ad 3; cf. LUGO, *De Incarnatione*, d. 16, n. 39.

así, sólo de Cristo-Hombre se han pronunciado aquellas palabras: "Hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui" [15].

2.° *Derecho a la herencia.* La gracia santificante lo confiere haciendo al hombre hijo de Dios: si hijos, herederos (Rom 8, 17). Ahora bien, la gracia de unión hace a Cristo Hijo natural. De ella se deriva por consiguiente para su humanidad un derecho tanto más estricto cuanto excede la filiación propia a la adoptiva. De ahí que Cristo disfrutase de la visión beatífica no sólo al llegar al estado de término, como los demás justos, sino ya desde el primer instante de su vida mortal [16].

Y téngase en cuenta que también la exigencia de la gloria que encierra la gracia es de orden moral. En este punto no existe pues diferencia entre ella y la gracia de unión, sino es en cuanto al grado con que una y otra la exigen. Dígase lo mismo de la dignificación de las obras en orden a merecer de condigno la vida eterna: el valor que les confiere la gracia habitual es limitado, el que se deriva de la gracia de unión es simplemente infinito; pero en ambos casos puramente moral.

3.° *Exigencia de la gracia y dones infusos.* Aquí es donde se registra la discrepancia. La gracia santificante radica *físicamente,* según la doctrina más común, los hábitos y las virtudes; la de unión *moralmente.* Esto es lo que parece haber movido a Godoy (d. 21, n. 243) a afirmar que la santificación sustancial de la humanidad de Cristo es de orden moral.

Creemos sin embargo que no debe aceptarse, al menos sin puntualizar más, semejante denominación. Esta, en efecto, no debe tomarse de una sola de las propiedades de la gracia, que por otra parte no es primaria, sino secundaria, y consiguiente a las otras que hemos enumerado: porque primero es la elevación a un ser superior que las potencias para desplegar la actividad, la filiación y el derecho a la herencia que los medios para conseguirla, la expulsión del pecado que las obras de la vida sobrenatural. Siendo, pues, los principales efectos de orden físico, ellos son los que deben dar su denominación a la santidad sustancial; la cual sólo podrá llamarse moral en cierto sentido y bajo algunos aspectos.

Y aun así, hay que notar lo siguiente: primero, que no todos los teólogos sostienen que la gracia habitual sea raíz "física" de los hábitos y de las virtudes; segundo, que la exigencia que se funda en la unión hipostática no por eso deja de

---

15 S. Th., *Opusc.* 1, c. 222.

16 S. Th., III, q. 34, a. 4 in corp. et ad 3.

ser más perfecta, tanto por la universalidad, pues se extiende a la misma gracia santificante, como por la necesidad con que reclama esos dones.

II. EL GRADO DE SANTIFICACION

1. *Fijación de términos.*

Decíamos al comenzar este artículo que el problema de la santidad sustancial no adquirió su pleno desarrollo hasta el período postridentino. Pero, como ocurre generalmente, no todos sus aspectos se plantearon ya desde el primer momento, sino progresivamente a medida que los escolásticos iban avanzando en su estudio. Una de las últimas cuestiones discutidas fué la del *grado* de santificación. "Hanc quaestionem antiqui vix attigere tam clare; a recentioribus accepit auram", nos dice Pedro Hurtado. Y todavía en 1652 escribía Bernardo Aldrete: este punto, controvertido entre los modernos, parece haber sido completamente silenciado por los antiguos [17].

Hoy es fácil ver en algunos manuales de Cristología zanjado el problema en unas líneas, negando la santidad infinita de la humanidad de Cristo. No así en los tratadistas del s. XVII que lo discutieron con gran vehemencia sin lograr un completo acuerdo [18].

Antes de entrar en su estudio es menester delimitar claramente el punto de la discusión. Todos los autores convienen en admitir:

1.° Que Cristo, aun cuando hombre, es infinitamente santo, al menos por comunicación de idiomas.

2.° Que su humanidad fué elevada a una santidad máxima dentro del orden creado, en cuanto que no es posible otra creatura igualmente santa, aunque la imaginemos dotada de gracia habitual en un grado sumo, y aunque pudiera darse un sér al que correspondiese naturalmente la santidad; porque tanto la gracia santificante como la sustancia sobrenatural idea-

17 Cf. HURTADO, *De Incarnatione*, d. 47, n. 150; ALDRETE, *De mysterio Incarn.*, d. 48, s. 1.

18 "Sed tamen aliqui recentiores qui eam tetigerunt, acri controversia in contrarios opinandi modos deducti sunt. Quidam enim contendunt humanitatem sanctificari infinite, quia sanctitas qua sanctificatur non est finita, sed infinita, et communicat se totam; ergo sanctificat infinite. Alii vero dicunt non sanctificari simpliciter infinite, quia humanitas non fit sancta per essentiam sed per participationem: ergo non infinite simpliciter": LUGO, *De mysterio Incarn.*, d. 16, n. 54.

da por Ripalda, no serían sino imitaciones o semejanzas de la santidad increada a la cual la humanidad de Cristo se halla intrínseca y sustancialmente unida.

3.° Que el concreto humanidad más persona del Verbo es tan santo como Dios mismo, por incluir dentro de sí a la santidad infinita.

4.° Que en el modo de poseer la santidad sustancial existirá siempre una notable diferencia entre el Verbo y su naturaleza humana: al Verbo le corresponde esencialmente, por identidad; a la naturaleza humana contingentemente, por unión.

Se pregunta, no obstante, si la humanidad de Cristo *en sí misma considerada*, a pesar de ser inferior en el *modo*, es igual en cuanto a la *sustancia* de la santificación: ¿puede realmente decirse que, así como la gracia santificante intensa como cuatro hace al alma amable y grata a Dios como cuatro, así también la santidad infinita del Verbo hace a la humanidad infinitamente santa?

2. *Estudio de la cuestión siguiendo el enfoque de Lugo.*

Según el Cardenal, la controversia sobre la *infinita santidad* coincide en el fondo con la del *sumo amor*, y debe plantearse en estos términos: ¿ama Dios por razón de la unión hipostática a la naturaleza humana de Cristo tanto como a la divina o a la subsistencia del Verbo?[19]. El enfoque parece arrancar de la noción de santidad, ya que ser santo equivale a ser grato a Dios y objeto de su amor de amistad; luego decir igualmente santo es lo mismo que decir digno de igual amor. De ahí que esta dirección marcada por Lugo a la disputa, con el fin de evitar polémicas verbales o de pura terminología, haya sido aceptada posteriormente por otros autores[20].

Pero a su vez la cuestión del amor se entrelaza con la de la *adoración*. Y cabe preguntar si la humanidad, puesto que

---

19 "Difficultas ergo solum est de humanitate abstracte sumpta, an sit infinita sancta. In quo duplex potest esse quaestio, altera de re, altera de nomine. De re quidem, an humanitas ex coniunctione ad Verbum taliter sanctificetur ac gratificetur, ut amor divinus talis tantusque sit erga ipsam humanitatem qualis tantusque est erga divinitatem vel subsistentiam Verbi...": Lugo, *De mysterio Incarn.*, d. 16, n. 57.

20 Así, v. gr., por Arriaga, *In tertiam partem*, d. 31, a. 1; Pedro Hurtado, *De Deo Homine*, d. 47, n. 135 s.; Aldrete, *In tertiam partem*, d. 48, s. 1; Cristóbal de Ortega, *De Incarnatione* controv. 4, d. 4, q. 3. cert. 1, n. 3, donde dice: "Haec sane ita cohaerent ut alterum sine altero vel asseri vel negari irrationale fore iudicem".

es honrada con el culto supremo de latría al igual que el Verbo, puede y debe ser también amada como El sobre todas las cosas. Comencemos por despejar esta incógnita de la cual depende la solución de las demás.

Los teólogos han seguido para ello tres métodos distintos. El primero consiste en establecer una diferencia entre la adoración y el amor que permita afirmar la igualdad con respecto a aquélla y negarla con respecto a éste; el segundo, en rebajar el culto supremo debido a la humanidad para no verse precisados a concederle también el amor sumo; el tercero, en fin, juzgando insostenibles las dos posiciones anteriores sostiene la igualdad en cuanto a ambas prerrogativas.

Como representante del primer grupo puede considerarse a Lugo, a quien han seguido no pocos teólogos antiguos, y entre los modernos Pesch y Galtier. Veamos cómo desarrolla su pensamiento. Reconoce que en el acto de adoración que se dirige a Cristo, su humanidad es objeto parcial del culto supremo de latría tributado a toda la persona, pues es una parte intrínseca de la misma. De ahí que sea coadorada juntamente con ella. Pero tratándose del amor, nuestro afecto no tiende por igual a toda la persona, sino preferentemente a la divinidad a la que amamos sobre todas las cosas; no así a la humanidad.

Si preguntamos cuál es la razón de semejante diferencia, nos responde que la adoración es un culto *exterior* que se dirige indivisiblemente a todo el sujeto. Así, añade, cuando me pongo de pie ante un superior, doy esa muestra de respeto no precisamente al alma, sino al "superior"; y por consiguiente todo cuanto en él existe participa del mismo culto, aunque no posea para ello los mismos títulos. El amor, en cambio, es un afecto *interno* que gravita hacia el bien, y por tanto con más fuerza hacia un bien mayor. Quien ama, por ejemplo, a un hombre por su sabiduría, amará más el alma que el cuerpo, y la cabeza más que las manos. Del mismo modo, el amor de Dios hacia Cristo no es igual con relación a todas sus partes, sino mayor respecto de la personalidad divina que respecto de la naturaleza humana. Otro tanto ocurre con cualquier hombre justo: el alma es objeto de mayor benevolencia divina que el cuerpo, por hallarse más hermoseada por la gracia. En el acto de acatamiento externo propio del culto ya se ve que no caben esas diferencias: no puedo, v. gr., al descubrirme dividir la señal de respeto, y asignar un grado inferior al cuerpo y otro

superior al alma. Como tampoco pueden dividirse los títulos honoríficos de "Ilustrísima, Excelencia, Majestad"; sino que se dirigen por igual a toda la persona [21].

Pero todo este razonamiento, contesta Barbiano, se deshace sin gran dificultad [22]. En efecto, los signos exteriores de ninguna manera especifican el culto. Un mismo acto externo puede dirigirse a Dios, a la Virgen, a los santos, a los superiores civiles y a los propios padres; y hasta puede convertirse de manifestación de reverencia en señal de ludibrio y escarnio, como cuando los soldados doblaban la rodilla ante Cristo en el pretorio de Pilatos saludándole como a rey de los judíos. Todo depende de la intención que lo mueva. Una misma genuflexión puede ser, respecto de Dios, latría; respecto de la Virgen, hiperdulía; dulía, piedad u observancia si se refiere a otros. La acción externa no tiene por sí misma valor alguno determinado. Le viene únicamente del *afecto interno,* que es el que especifica el culto. A él, por consiguiente, hay que trasladar el problema. Y entonces se pregunta: aunque la manifestación externa de culto sea indivisible, ¿por qué no puede el acto interno de sumisión que la informa dirigirse desigualmente a las distintas partes de la persona, conforme a la excelencia de cada una, a la manera que el amor tiende a ellas diferentemente según el grado de su bondad? Lo cual equivaldría a negar a la humanidad de Cristo la adoración perfecta, ya que ésta no depende tanto de las prácticas exteriores cuanto de la intención y espíritu que las anima.

El mismo Lugo recoge esta dificultad, que espontáneamente surge en la mente del lector. Y responde a ella diciendo que en el afecto interno de la adoración puede considerarse una doble desigualdad: en cuanto a la sustancia, y en cuanto al modo. La primera no se da, pues no tributamos un honor distinto a la personalidad divina y a la naturaleza humana, sino exactamente el mismo; y por eso decimos que esta última es *coadorada,* es decir, que participa de la adoración que se dirige a toda la persona. La segunda, en cambio, no puede negarse; puesto que a la divinidad la honramos por razón de su excelencia propia, a la humanidad únicamente por pertenecer a la persona del Verbo. Implícitamente, pues, incluímos la condición de no tributarle el culto de latría, en la hipótesis de que no estuviera unida a El hipostáticamente. Esta diversidad en cuanto al modo es la expresada por los términos "adoración"

---

21 Cf. Lugo, *De mysterio Incarn.*, d. 16, n. 67-68.
22 *De gratia et sanctitate animae Christi,* Ms. 975, f. 80.

y "coadoración", aplicados al Verbo y a la naturaleza humana, respectivamente [23].

Pero esta distinción, indiscutible por otra parte, viene a confirmar el paralelismo que se pretendía excluir. Porque, aunque el amor a la divinidad y a la humanidad fuese el mismo en cuanto a la sustancia, no dejaría de ser totalmente distinto en cuanto al modo: la primera sería infinitamente amable por su intrínseca y necesaria bondad, la segunda por razón del Verbo al que se halla vinculada personalmente. Diferencia que podría también subrayarse con los términos "amor" y "coamor" [24].

Pesch, aunque por lo demás partidario de la teoría del Cardenal, no acepta tampoco su explicación. Y trata de buscar la solución por otro camino. Con el afecto de adoración, dice, deseamos a otro un bien *externo*, ya que el honor está en el que honra, no en el que es honrado; por el amor en cambio le deseamos ante todo un bien esencial e *interno*. Así, amar a Dios sobre todas las cosas es querer para El su infinita esencia y los demás atributos y perfecciones que en ella se encierran, cosa que no podemos desear a la humanidad de Cristo; luego no es posible amarla como a Dios mismo. Por el contrario, no hay dificultad en honrarla con el culto supremo de latría, porque nada impide el que deseemos para ella el mismo bien externo del culto que tributamos a Dios [25].

O mucho nos equivocamos, o tampoco por este camino se logra resultado alguno. Basta un simple análisis de la adoración para demostrarlo. En ella intervienen: 1.°, el juicio del entendimiento apreciativo de la excelencia de otro, que nos presenta al mismo tiempo como justa y moralmente honesta la interna sumisión a él y la muestra externa de dicha sumisión; 2.°, el imperio de la voluntad correspondiente; 3.°, la ejecución del acto de culto. Como se ve, el juicio del entendimiento, y consiguientemente el imperio de la voluntad, se fundan en la *excelencia interna* del objeto. Por tanto, si se niega a la humanidad de Cristo el amor sumo porque no podemos desearle la esencia divina, habrá que negarle también la suprema adoración, pues repugna que el entendimiento reconoz-

---

23 LUGO, *De mysterio Incarn.*, d. 16, n. 69-70.

24 "Etiamdum eodem amore amabuntur deitas et humanitas, diverso modo amabuntur: deitas nempe propter bonitatem suam, humanitas propter bonitatem non suam, sed deitatis; ideoque non tam dicetur super omnia amari quam *coamari*, nimirum, amari propter coniunctionem quam habet cum deitate": BERNAL, *De divini Verbi Incarnatione*, d. 69, s. 1, n. 39.

25 PESCH, *De Verbo Incarnato*, n. 204.

ca en ella una excelencia intrínseca igual a la de la divinidad. Certeramente había respondido ya Barbiano a la razón alegada por Pesch:

> "Nam sicut amare est velle bonum vel excellentiam aut perfectionem aliquam, ita honorare est illam testificari. Ergo si Deus non potest tantum amare humanitatem quia non potest tantum ipsi bonum vel excellentiam velle, pariter nec potest tantum illam honorare: non enim potest tantum de ipsa bonum vel excellentiam testificari [26]."

Según Galtier, la disparidad hay que buscarla en que el amor es un acto meramente interno, necesariamente proporcionado a la *bondad* del objeto amado; ahora bien, la naturaleza humana de Cristo no encierra en sí misma una bondad infinita. La adoración, en cambio, se funda en la *dignidad* de la cosa adorada, la cual puede provenirle de una simple relación con otra. En nuestro caso esa dignidad se derivaría de la unión sustancial con la persona del Verbo [27].

Mas he aquí que volvemos a tropezar en el escollo de antes. Porque, como la bondad específica de la naturaleza humana, de igual modo su dignidad sigue siendo limitada aun después de la unión hipostática. Por muy elevada que se la suponga, nunca llegará a igualar a la de la divinidad misma. Por consiguiente tampoco tendría razón de ser el culto supremo de latría. Para salvarlo no queda otro arbitrio que recurrir a la excelencia del Verbo como a objeto *formal* de la adoración, considerando a la humanidad únicamente como objeto *material*. Pero entonces, ¿por qué no puede ser también amada la humanidad de Cristo con un amor sumo, *por razón de la persona divina* a que pertenece?

> "Quod enim probatio ait, bonitati et perfectioni amabilitatem conmensurari, ut plurimum verum est de perfectione seu bonitate totius vel obiecti motivi, non vero terminativi vel singularium partium. Sane, quemadmodum dignitas amoris sequitur bonitatem, ita dignitas honoris sequitur excellentiam. Et tamen, ut humanitas adoretur in Christo aequali cum Deo adoratione, sat est totum ipsum, sive Christum, vel eius cultus motivum, hoc est, dignitatem Verbi, aequare excellentiam Dei, quin illam exaequet humanitas. Ergo similiter in hoc [28]."

No sabemos que se hayan excogitado otras razones más poderosas para establecer la diferencia entre la igualdad de la

---

26 *De gratia et sanctitate animae Christi*, Ms. 975, f. 81.
27 GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, n. 294.
28 BARBIANO, Ms. 975, f. 57.

adoración y la del amor. A nuestro juicio difícilmente podrán encontrarse, ya que la analogía existente entre ambas prerrogativas parece imponerse. De hecho todos los argumentos aducidos hasta ahora en favor de la primera son igualmente aplicables a la segunda.

* * *

Se explican, pues, perfectamente las otras dos actitudes adoptadas por los teólogos frente al problema. Una de ellas consiste en rebajar el grado del culto para ponerle al nivel del amor. Aldrete, por ejemplo, opina que tampoco la humanidad de Cristo es adorada sobre todas las cosas, porque el acto interior de adoración, lo mismo que el del amor, no se dirige por igual a cada una de las partes de su persona[29]. Ni es menos explícito Arriaga. Cuando me descubro, dice gráficamente, ante un cuadro en el que está pintado San Pedro con el diablo, aunque la señal de respeto parece dirigirse por igual a los dos, ya se entiende por las circunstancias, o por la naturaleza de las cosas, que de ninguna manera se refiere al demonio. Del mismo modo, cuando adoro a Cristo, aunque el acto de culto parece ir enderezado indistintamente a la divinidad y a la humanidad, respecto de esta última no es tan "afectuoso y apreciativo"; porque indudablemente la humanidad, aun después de la unión, "no es tan digna de veneración como la divinidad"[30]. En parecidos términos se expresan algunos otros.

¿Qué decir de esta segunda teoría? No parece que teológicamente pueda sostenerse. La doctrina de la coadoración de la humanidad de Cristo, aunque no haya sido expresamente

---

29 ALDRETE, *De mysterio Incarn.*, d. 46, s. 1, n. 7-8. Y en la sección 3.ª de la misma disputa, n. 13, escribe textualmente:

"Ita etiam, ut supra vidimus, licet adoretur simul cum Verbo, et tam humanitas quam Verbum sit id cui submittimur, non adoratur humanitas supremo cultu sed inferiori modo, sicut non exhibetur humanitati supremus amor".

30 Cf. ARRIAGA, *De Incarnatione*, d. 31, n. 6-7. Pedro Abarca, al examinar este problema en el Ms. 953 (Biblioteca de la Univ. de Salamanca), f. 40, llega a afirmar que el honor que recibe la humanidad con el culto de latría perfecta dirigido a Cristo, no es mayor que el de latría imperfecta que le asigna Suárez en la d. 53, s. 2, n. 7-8, considerándola como objeto directo y primario de la adoración. Dice Abarca textualmente:

"In primo sensu (de los dos que distingue Suárez en el n. 8) adoratur humanitas perfecta latria sed imperfecte; in secundo, perfecte sed imperfecta latria... Atque ideo non magis honoratur latria perfecta oblique et imperfecte eam respiciente, quam latria imperfecta recta via et perfecte eam venerante".

definida, queda al margen de toda discusión. Tiene a su favor la autoridad común de los teólogos y el peso de la tradición, las declaraciones y la práctica litúrgica de la Iglesia y aun la misma Sagrada Escritura; de modo que puede llamarse de fe, o al menos próxima a esta calificación.

* * *

Por eso un tercer grupo de autores sigue el procedimiento contrario, afirmando que la humanidad de Cristo es digna del sumo amor, como lo es de la suprema adoración. Con claridad y decisión lo defiende Manuel de la Cerda, O. S. A., quien regentó con gran aplauso la cátedra de Durando de la Universidad de Coimbra a principios del siglo XVII. Comienza proponiendo la siguiente objeción contra el culto de latría: aunque se considere a la humanidad unida al Verbo, no deja de ser algo creado; ahora bien, a ninguna creatura puede tributársele el mismo honor que a Dios. Lo cual, continúa, puede confirmarse con el ejemplo del amor, porque tampoco la naturaleza humana de Cristo es sumamente amable, ya que en sí misma es de una bondad limitada y finita[31].

Responde él mismo a la dificultad distinguiendo entre la adoración primaria o "ratione sui" y la secundaria o por razón de la divinidad; aquélla no es posible, pero ésta debe ser admitida necesariamente. El ejemplo del amor lo explica a base de la misma distinción. Veamos su razonamiento. Ante todo, nos dice, existen dos verdades inconcusas en esta materia. La primera es que a Cristo, en cuanto Dios, se le debe un amor sobre todas las cosas, igual que al Padre y al Espíritu Santo. La segunda, que su naturaleza humana en sí misma considerada (prescindiendo de la unión con el Verbo) no es sumamente amable, puesto que no es infinitamente perfecta; si bien, como enseña Santo Tomás en el Opúsc. 61, c. 9s., aun así es digna de mayor amor que cualquier otra creatura. Toda la duda versa sobre si Cristo, en cuanto unidad personal compuesta de dos naturalezas, es *todo El* sumamente amable lo mismo que es infinitamente adorable. A ella se puede responder de dos maneras: o señalando la diferencia entre la suprema adoración y el amor sumo, o reconociendo la analogía existente entre ambos y la consecuencia que de ella se deriva a favor del amor. Escoto (sigue hablando el Maestro Conim-

---

31 M. DE LA CERDA, *Quaestiones quodlibeticae*, q. 7 de adoratione Christi, a. 9, n. 3.

bricense) apunta ambas soluciones, pero no admite sino la segunda. Conforme a ella, concluye, respondemos también nosotros que basta que la humanidad sea la naturaleza propia del Verbo, para que en Él y con Él sea infinitamente amable, aunque en sí misma no posea la razón formal del amor. Como tampoco es digna del culto supremo de latría por razón de su propia excelencia, sino por la de la persona a que pertenece [32].

Examinando directamente el texto de Escoto al que se hace referencia (in 3 dist. 9, q. 1), puede comprobarse la fidelidad de la interpretación que de él da Manuel de la Cerda en sus eruditas cuestiones quodlibéticas. En un punto, sin embargo, la hallamos demasiado rígida. Porque, si bien es cierto que Escoto admite dicha analogía, no parece que rechace expresamente la opinión que la niega. Así han entendido también al Doctor sutil sus más fieles intérpretes. Citemos, por ejemplo, a Mastrio. Absolutamente hablando, dice, es falso que el afecto no pueda tender también a un objeto intrínsecamente relacionado con el que constituye el motivo del amor. Pues el que ama, v. gr., a Pedro por su sabiduría (nótese que es la misma comparación de Lugo, pero interpretada en sentido contrario), no sólo ama la ciencia, que es la razón formal objetiva del amor, ni sólo al alma o a la cabeza donde reside, sino a toda la persona íntegramente considerada. Así también podrá ser infinitamente amada la humanidad de Cristo por razón de la divinidad a la que se halla unida intrínsecamente. Pero concluye con estas palabras: "eligatur responsio quae magis arrideat, quia utraque probabilis est in via Doctoris" [33].

Lo que permanece fuera de duda es que para Escoto y su escuela es cuando menos sumamente probable la teoría del sumo amor. Para ilustrarla se valen, tanto el Doctor sutil como sus discípulos, del ejemplo de las propiedades relativas de las divinas personas, las cuales, a pesar de no ser (según ellos) formalmente perfecciones, son sin embargo objeto del mismo culto y del mismo amor que la divinidad, por razón de la esencia con la que se identifican realmente. Lo mismo,

---

32 M. DE LA CERDA, loc. cit., n. 8. Y en el a. 12, n. 2, vuelve a rechazar la diferencia que otros pretenden establecer entre el amor y la adoración, concluyendo que si se considera a la humanidad unida al Verbo, es por razón de El igualmente amable lo mismo que es coadorable.

33 MASTRIO, *In tertium librum Sent.*, d. 2, a. 1, n. 217. De la misma manera interpreta a Escoto su ilustre comentarista JUAN PONCIO, O. F. M., en sus *Commentarii theologici in libros Sent.* (Parisiis, 1661), in 3 dist. 9, q. 1, n. 66.

arguyen, debe decirse de la humanidad por razón de su unión con el Verbo.

Fuera del sector escotista no son raros los autores que aceptan decididamente la misma opinión. Luis Maeracio, después de establecer la doctrina de la satisfacción condigna y del valor simplemente infinito de las obras de Cristo, propone la siguiente dificultad: si son de un valor infinito, agradarán a Dios tanto como los actos increados y aun como la divinidad misma que se identifica realmente con ellos. Y responde que así es en efecto: la humanidad y sus obras agradan tanto a Dios como la divinidad y los actos increados, con la única diferencia de que la humanidad no encierra en sí el motivo formal del amor, el cual no es otro que la divinidad a la que se halla unida intrínsecamente [34]. Expresamente sostienen también la igualdad entre la adoración y el amor Juan Martinon, Pedro Wadding, y posteriormente los Wirceburgenses [35]. A la misma opinión se inclina Gregorio de Valencia [36]. Cristóbal de Ortega, cuyo tratado *De Incarnatione* vió por vez primera la luz pública en Lyón el año 1671, nos asegura que entonces era bastante fuerte esta corriente [37]. Nosotros no pretendemos ahora presentar un catálogo completo de sus partidarios, sino únicamente poner en claro que, aun desde el punto de vista extrínseco o de autoridad, ofrece por lo menos suficientes garantías para hacerse respetar.

Examinemos ahora brevemente el valor de los principales argumentos especulativos que suelen presentarse contra ella.

1.° La humanidad de Cristo es objeto del amor *libre* de Dios; luego no es digna de tanto amor como el Verbo. Para ello sería necesario que estuviese dotada de una perfección infinita que no ofreciese motivo alguno para la omisión honesta del acto. Esta es precisamente la razón con que prueban los Padres y los teólogos el amor necesario de Dios a sí mismo: su infinita perfección y dignidad objetivas que lo exigen necesariamente.

A esto se responde que también el honor de que la humanidad de Cristo es objeto por parte de Dios es *libre*, y sin embargo igual al del Verbo. La solución directa nos la ofrece Barbiano en las siguientes palabras:

---

34 MAERACIO, *In tertiam partem*, d. 6, s. 5, n. 7.

35 Cf. MARTINON, *De Incarnatione*, d. 16, n. 22; WADDING, *De Incarn.*, d. 12, n. 37 y 43; WIRCEBURGENSES, *De Incarn.*, n. 488.

36 *In tertiam partem*, d. 1, q. 7, p. 1, párrafo 3.°.

37 "Doctores non pauci asserunt humanitatem vi unionis hypostaticae aeque amabilem reddi ac ipsum Deum": *De Deo Incarnato*, controv. 4, d. 4, q. 3, cert. 1., n. 2.

"Obiectum quidem ratione sui, vel ex omni parte, sive tam in ratione *motiva* quam *terminativa*, infinito dignum amore vel infinita praeditum perfectione, non equidem potest merito contemni aut non amari; et quia huiusmodi est Deus in se, optime PP. atque theologi necessarium ipsius amorem concludunt. At enim quod nec ratione sui nec ex omni parte infinita praeditum perfectione vel infinito dignum amore est, quatenus tale poterit absolute contemni vel non amari [38]."

Es la misma que da Martinon [39] diciendo que el amor de Dios a la humanidad es secundario o por razón del Verbo, y en la hipótesis de su unión personal con Él; y como esta hipótesis es contingente, también lo es el amor que en ella se funda. Lo cual no impide que sea sumo por razón del *motivo*.

Recurre también Barbiano, como antes Maeracio, a la comparación con los actos creados de la humanidad de Cristo. Si éstos por pertenecer a la persona del Verbo no encierran menos estimabilidad moral que si fuesen increados, ¿por qué la naturaleza humana de Cristo no puede ser objeto (meramente terminativo) del mismo amor que la divina?

2.° Dios se ama a sí mismo sobre todas las cosas, y por consiguiente más que a la humanidad, aun en cuanto unida al Verbo. Y por nuestra parte, el amor sumo que debemos a Dios consiste en un mayor aprecio de Él que de todas las creaturas; preferencia que explican los teólogos al tratar del orden de la caridad, diciendo que en la alternativa de escoger entre Él y otro bien cualquiera, la voluntad debe posponerlos todos a Dios. Esto supuesto, en la hipótesis de tener que elegir entre el amor de la humanidad y el del Verbo, no hay duda hacia dónde deberíamos inclinarnos.

Puestos en el terreno de las hipótesis, replica Barbiano [40], también entre el culto de la humanidad y el del Verbo tendríamos que decidirnos por el segundo. Esto no obstante, afirmamos que la naturaleza humana de Cristo es digna de la adoración suprema de latría. La solución, por consiguiente, es idéntica en ambos casos. Y se reduce a que la primacía de un objeto sobre otro se salva suficientemente si el uno es *por sí mismo* digno de infinito amor o veneración, y el otro sólo *por razón del primero*. La diferencia no está sino en el *modo* con que a cada uno de ellos conviene la misma prerrogativa.

3.° El amor de Dios es proporcionado a la bondad de las

38 *De gratia et sanctitate animae Christi*, Ms. 975, f. 59.
39 *De Incarn.*, d. 16, n. 23.
40 Ms. 975, f. 61v.

cosas. Ahora bien, no puede negarse que la humanidad, aun unida hipostáticamente al Verbo, es inferior a Él en bondad y perfección [41].

También la adoración, contesta Barbiano [42], responde a la excelencia del objeto, y nadie pone en duda que la naturaleza humana es menos excelente que la divina aunque pertenezca a la misma persona. Sin embargo, recibe el mismo culto que ella, porque no se requiere igual dignidad para ser objeto *parcial* de la adoración que se dirige al todo, o para ser término *secundario* de la misma. Luego tampoco es necesaria igual perfección para ser objeto *material* y secundario del amor, siempre que el motivo sea la bondad infinita del Verbo. Más aún: en absoluto no es menester perfección alguna, como ocurre en el caso de las relaciones divinas, las cuales, según los escotistas y bastantes otros teólogos, no son en sí mismas perfecciones, y sin embargo son infinitamente amables por razón de su identidad con la esencia [43].

Pero el autor de la obra inédita sobre la santidad sustancial, a la que nos venimos refiriendo, no se contenta con salir al paso a estas objeciones. Sus vastos conocimientos bibliográficos y el dominio con que se mueve en el campo de la teología, tanto dogmática como moral, la permiten ir más allá. Inopinadamente salta al tratado *De Poenitentia*, para demostrar que las ideas que en él sostiene Lugo no concuerdan con las propuestas en el *De Incarnatione* contra la teoría del sumo amor. Se fija en la disp. 8.ª, n. 121, donde el Cardenal expone la siguiente doctrina, admitida por otros teólogos, y que él a su vez juzga también probable. Aunque el pecado, dice, no encierra una malicia infinita, y Dios es infinito, sin embargo la caridad odia al primero tanto cuanto ama al segundo. La razón es porque el odio al pecado es virtualmente amor de Dios y tiene el mismo motivo de la bondad divina. Y al revés, puede apetecerse una cosa tanto cuanto se aborrece la contraria, aunque aquella no encierre en sí bondad alguna. Es el caso del condenado que desea su aniqui-

---

41 Así arguye ARRIAGA, *In tertiam p.*, d. 31, n. 3.

42 Ms. 975, f. 68v.

43 A esta dificultad se reduce la propuesta por Lugo en la d. 16, n. 60. La solución de Barbiano es también análoga:

"Respondeo Deum minus amare humanitatem ut distinguitur a Verbo et seorsim ab illo ut motivo adaequato; non autem si consideretur ut pars actualis substantialis et essentialis Christi, vel ut obiectum pure terminativum amoris propter Verbum ipsum aut deitatem veluti adaequatum motivum. Et argumentum retorqueo in adoratione, ut supra". Ms. 975, f. 57v.

lación, no por el bien que encuentra en ella, sino por el mal que padece y quisiera evitar. Hasta aquí el Cardenal Lugo, en cuya doctrina encuentra el autor del citado manuscrito un argumento "ad hominem" para refutarle.

En efecto, si la bondad divina es causa de que el pecado, que permanece *extrínseco* a ella y no tiene sino una malicia limitada, sea objeto de tanto odio cuanto es el amor debido a Dios, con mayor razón el Verbo hará a la naturaleza humana unida a Él *intrínsecamente* digna de igual amor. La prueba aducida por Lugo, es a saber, que el aborrecimiento del pecado es virtualmente adhesión a Dios y se funda en idéntico motivo, tiene aún más fuerza tratándose de la humanidad de Cristo; pues el amor a ella va dirigido no sólo virtual, sino formalmente, a la persona a que pertenece y se funda en su misma infinita dignidad [44].

Echando ahora una ojeada retrospectiva a las tres posiciones que hemos examinado, advertimos que la última es la que ofrece más consistencia. La analogía entre el sumo amor y la suprema adoración parece imponerse. Todas las dificultades acumuladas contra el primero repercuten con igual fuerza en la segunda, y su solución arranca también de los mismos principios. Acabamos de verlo. Y puede lograrse la inducción completa recorriendo una por una las objeciones hechas por Lugo, Arriaga y Aldrete, que son los que más de relieve las presentan.

> "Y así parece sin duda que de la misma suerte lo practica la Iglesia: pues como ninguno se acuerda cuando adora a Cristo de adorar menos a la humanidad, de la misma suerte, ni cuando ama a Cristo de amar menos a la humanidad, sino que indivisiblemente le adora y ama todo con supremo culto y amor [45]."

Si pues la controversia de la santidad sustancial coincide con la del amor, desembocamos en estas tres conclusiones armónicamente enlazadas: la humanidad de Cristo es infinitamente adorable, amable y santa, por razón de la excelencia, bondad y santidad del Verbo, respectivamente.

3. *Examen directo del problema*

Otros teólogos siguen en su argumentación un procedimiento directo. Toda forma, según ellos, perfecciona al sujeto

44 Barbiano, Ms. 975, f. 57s.
45 Barbiano, Ms. 161 (donde vuelve a tocar esta cuestión), f. 176.

en el mismo grado en que ella posee la perfección. La blancura como cuatro hace a la pared blanca como cuatro, y la gracia intensa como ocho santifica al alma como ocho. Existe en este punto una gran diferencia entre la causa eficiente y la formal; la primera, al obrar, produce algo totalmente distinto e independiente, lo cual, por tanto, no es menester que sea tan perfecto como ella; la segunda, en cambio, produce el efecto comunicándose a sí misma, y por consiguiente hace participante al objeto de toda su perfección. Ahora bien, la santidad increada se une a la humanidad de Cristo a modo de causa formal. Se comunica, pues, a ella plena y totalmente.

Semejante raciocinio conduce a la afirmación de una santidad igual a la del Verbo o a la de la naturaleza divina, que son los principios santificantes de la humanidad. Así lo reconoce expresamente Pedro Hurtado:

> "Humanitas in ratione santae quoad substantiam, est optima inter excogitabilia, id est, nihil est ea ratione melius; quia natura divina ex hac praecise parte non est melior: utraque enim est formaliter sancta ab eadem sanctitate [46]."

Porque así como el objeto es tan blanco como la blancura que lo informa, por comunicarle ésta todo el color que en sí encierra, de la misma manera la humanidad de Cristo recibe toda la plenitud de la santidad increada que la santifica. La diferencia no está sino en el *modo*, pues ni la naturaleza humana ni el objeto poseen la santidad o el color por identidad como sus formas respectivas. Lo cual no impide el que las igualen en cuanto a la *sustancia* de la perfección:

> "Nego tamen inde sequi non sanctificari infinite in omni genere, sicut non sequitur subiectum non dealbari in eadem specie et gradu albedinis; quia communicatur tota sanctitas increata sicut tota albedo, quamvis non communicatur modus sanctitatis sicut nec albedinis. Itaque tota substantia et essentia et intensio formae communicantur, non tamen modus [47]."

---

[46] HURTADO, *De Incarn.*, d. 47, n. 172.
[47] HURTADO, loc. cit., n. 167.

En términos idénticos se expresan Barbiano [48] y otros autores, como Pedro Labat, O. P. [49]. Entre los modernos reflejan la misma mentalidad Scheeben [50] y J. Müller [51].

Contra esta teoría surgen dos dificultades, frecuentemente repetidas por los teólogos antiguos y recogidas por algunos modernos. He aquí la primera: La causa formal, como se ha dicho, produce su efecto comunicándose. Perfeccionará por consiguiente más o menos al sujeto según el grado en que se comunique. Por otra parte, la comunicación más perfecta de todas es la identidad. Y como la santidad increada se identifica con el Verbo, mientras que de la humanidad se distingue realmente, la santificación de ésta resultará inferior aunque el principio santificante sea el mismo.

Para la mejor inteligencia de la solución téngase en cuenta que, cuando no existe identidad, caben todavía dos hipótesis.

---

48 "Neque vero nos umquam negavimus perfectiori modo sanctum, amabile, subsistens, adorabile Verbum esse, cum certum sit ea ipsi convenire per identitatem, per se primo, ratione sui; humanitati autem per gratiam, per se secundo, ratione alterius. Sed dicimus, hoc nihil obstante, quantitativam magnitudinem earum formarum vel perfectionum tantam esse comparatione humanitatis quanta est comparatione Verbi. Sicut tantus est calor ferri igniti quantus ipsius ignis, licet huic per se ac ratione sui conveniat, illi autem non per se vel ratione sui, sed ratione ignis". Ms. 158, f. 225.

49 *De Incarn.*, d. 5, dub. 1.

50 "Diese substanzielle Heiligung ist ihrem Begriffe nach nicht bloss die denkbar höchste die bei einer geschaffenen Natur möglich ist, sonder auch eine unendliche Heiligkeit, weil die unendliche Heiligkeit des Logos selbst das formale Prinzip derselben ist, und in derselben so vollkommen mitgeteilt wird als sie überhaupt mitgeteilt werden kann". *Handbuch der kathol. Dogmatik*, III, 195.

51 "Die Heiligkeit der menschlichen Natur Christi in einem wahren Sinne des Wortes unendlich ist; denn die Heiligkeit ist endlich oder unendlich zu denken, je nachdem das Formalprinzip endlich oder unendlich ist. Das Formalprinzip der Heiligkeit der menschlichen Natur Christi ist aber unendlinch, es ist also auch ihre Heiligkeit in einem wahren Sinne des Wortes unendlich". *Die substantielle Heiligkeit der Menschheit Christi*, ZkathTh, XX (1896) 503.

Y en la página anterior del citado artículo afirma Müller en términos explícitos que la única diferencia entre la santidad del Verbo y la de la humanidad de Cristo consiste en el *modo* de poseerla:

"Und in dieser Beziehung hat nun die menschliche Natur Christi durch substantielle Verbindung was Gott selbst durch Identität hat. Hieraus scheint es evident zu sein dass das Formalprinzip der Heiligkeit der Menschheit Christi die Heiligkeit Gottes selber ist. Hieraus folgt auch dass freilich noch ein grosser Unterschied zwischen der Heiligkeit der Menschheit Christi und der göttlichen Heiligkeit obwaltet; nicht zwar in Bezug auf das was sie constituiert, aber wohl bezüglich der Art und Weise sie zu besitzen. Gott hat sie, wie gesagt, durch Identität; die Menschheit Christi hingegen durch substantielle Verbindung."

O que la unión se realice por un "modo" distinto de ambos extremos, o por la aplicación inmediata de la forma al sujeto. Esto supuesto, ¿es tan grave la dificultad que no admita ninguna réplica? La he sometido a una severa crítica (lydio lapide examinavi), nos dice Bernardo Aldrete [52], y he llegado a persuadirme de su ineficacia, aunque para otros siga teniendo fuerza. Yo, por el contrario, añade, juzgo que no puede impugnarse la santidad infinita de la humanidad de Cristo recurriendo al "modo" de unión o al defecto de identidad.

Por lo que al primero se refiere, parece claro que aunque una perfección, la gracia, por ejemplo, informe al alma mediante una entidad modal, no la santifica menos que otra gracia de la misma especie e intensidad que se una inmediatamente por sí misma. Y aunque se discute si el acto de entender se une a la potencia por un "modo" distinto, todos dan por supuesto que la denominación de inteligente cuadraría al sujeto con la misma propiedad en ambos casos. Se disputa también si la ubicación afecta directamente o mediante un "modo" a la materia, pero en las dos hipótesis se considera a ésta situada espacialmente con igual perfección. Todo lo cual se explica porque el modo no es algo "realmente" distinto, sino una simple modificación del sujeto que no impide su unión inmediata con la forma [53].

Tampoco la falta de identidad basta para limitar el efecto formal. Así, la materia determinada por la cantidad no es menos impenetrable que la cantidad misma, a pesar de distinguirse realmente de ésta. Y aunque pudiera darse una naturaleza creada que conociese por identidad, no sería más inteligente que el hombre o el ángel que entienden por actos realmente distintos, siempre que en ambos casos la potencia cognoscitiva fuese igualmente perfecta. Más aún, muchos de los que pretenden refutar con este argumento la teoría de la infinita santidad sustancial, prueban por otra parte que no puede comunicarse la visión increada a la humanidad de Cristo, porque entonces ésta gozaría de la comprehensión de la esencia divina, es decir, conocería a Dios tan perfectamente como Él se conoce a sí mismo. ¿Por qué, replica Aldrete, si la falta de identidad impide la plenitud del efecto formal?... ¿No podría limitar también aquí el efecto de visión? Y prosigue el mismo autor demostrando la ineficacia de dicha dificultad con el ejemplo de las relaciones divinas.

---

52 *In tertiam partem*, d. 48, s. 2, n. 3.
53 Cf. ALDRETE, loc. cit., n. 4-5.

La filiación perfecciona lo mismo al Hijo que al Padre, aunque se identifica con el primero y se distingue realmente del segundo. Esta es la razón por la cual las tres personas son infinitas y absolutamente iguales entre sí: porque, a pesar de ser realmente distintas, la propiedad relativa que constituye y distingue a cada una, perfecciona en igual grado a las otras dos.

Barbiano, por su parte, añade otro argumento también de índole teológica. Por tratarse de un inédito, preferimos reproducirlo textualmente:

> "Sicut humanitati non communicatur sanctitas increata per identitatem, sed per unionem hypostaticam, ita nec humanitas communicatur Verbo per identitatem, sed per unionem hypostaticam. Et sicut sanctitas est ratio formalis concreti consurgentis ex humanitate et sanctitate increata, ita humanitas concreti consurgentis ex ipsa et Verbo. Si ergo, quoniam sanctitas increata non identificatur humanitati, humanitas ut sancta non est aeque perfecta in linea sanctitatis ac in eadem perfectum est Verbum ut sanctum eadem sanctitate, consequenter, quoniam humanitas non identificatur Verbo, Verbum ut homo non erit aeque perfectum in linea humanae naturae ac perfectus est purus homo ex eadem humanitate per identitatem constitutus; quod idem est formalissime ac non esse aeque perfectum hominem ac coeteri omnes sumus, adeoque haeresis manifesta.
>
> Optime Leonardus Lessius, lib. 12 *De perfectionibus divinis*, c. 5, n. 47, huius exceptionis vel instantiae, quamvis auctore non indigentis, fundamentum posuit, cum advertere nos voluit quod dupliciter quis possit dici homo. Primo *per identitatem* cum natura humana per se subsistente, quomodo quivis purus homo dicitur "homo"... Secundo *per unionem* cum aliena hypostasi; esse enim hominem generatim est habere in se humanitatem, sive per identitatem quis habeat, sive per unionem ut hypostasis extrinseca. Verbum igitur est homo quia habet humanitatem sibi substantialiter unitam tamquam eius hypostasis. Itaque, etsi eadem sit humanitas in Verbo ac in nobis, et Verbum sit aeque perfectus homo ac nos sumus, tamen modus habendi est diversus. Nos enim habemus humanitatem per identitatem, Verbum per unionem. Si ergo usque adeo falsum est aeque perfectum formalem effectum, simpliciter et absolute loquendo, consurgere posse ac debere ex communicatione per unionem ac per identitatem, non erit Christus aeque perfectus homo sicut unusquisque hominum dicitur esse perfectus [54]."

Así, pues, tanto en el terreno filosófico como en el teológico se demuestra que el defecto de identidad no impide que

---

54 La cita está tomada de los ff. 4v y 5 de unos apuntes teológicos de Barbiano incluídos en el Ms. 3309 (Fondo Gesuitico 1180) de la *Biblioteca Nazionale Centrale* de Roma.

la forma pueda comunicarse al sujeto en toda la plenitud de su perfección[55].

El otro obstáculo que se interpone en este segundo camino seguido para probar la tesis de la igual santidad es la limitación de la naturaleza humana. Aldrete, que empleó todo su ingenio en remover el anterior, hace gran hincapié en éste. A su juicio, es el único que impide eficazmente la santificación infinita. Pero el docto teólogo no advierte que pisa terreno poco firme. El mismo lo ha socavado con el ejemplo de la ciencia increada. Afirma, en efecto, que ésta no puede comunicarse a la humanidad de Cristo, porque entonces tendría lugar la comprehensión de la esencia divina por la inteligencia creada. La razón es porque, en dicha hipótesis, el

---

55 Según esto, no sería decisiva la razón dada por PESCH, *De Verbo Incarn.*, n. 286, contra la teoría de la santidad substancial infinita:

"Neque vero humanitas Christi simpliciter infinite sancta est ut Verbum ipsum; nam Verbo sanctitas sua est essentialis et identica, humanitati vero Christi sanctitas substantialis non inest per essentiam sed per participationem."

Contra ella choca directamente toda la argumentación que acabamos de exponer. O bien puede responderse con PEDRO HURTADO, *De Incarn.*, d. 47, n. 172:

"Non est sancta in omni genere quoad substantiam, nego consequentiam; quoad modum, concedo consequentiam."

Por lo demás son varios los teólogos que sostienen expresamente que la unión no limita el influjo del principio formal. Así, por ejemplo: FRANCISCO AMICO, *Cursus theologici*, t. 6, d. 6, s. 2, n. 51 y 57; J. CÉSAR RECUPITO, *Tract. primus de Deo Uno*, lib. 6, q. 24, c. 2, n. 22; LESSIO, quien en el libro 2.º *De summo Bono*, c. 2, n. 10-12, se expresa en estos términos:

"Dices: etiamsi perfectiones istae in se sint infinitae, tamen non haberent effectum formalem infinitum quia non infinite communicarentur, sed perfectius vel imperfectius pro varia ratione unionis. Potest enim eadem forma diversis modis uniri.

—Sed contra. Quando aliqua perfectio manens eadem et invariata communicatur alteri formaliter ita ut illum denominet, communicatur non solum tota, sed etiam totaliter et plenissime, ita ut pleniori modo non possit."

En la misma doctrina se apoya SUÁREZ, *De Incarn.*, d. 4, s. 4, n. 18-21 para defender el valor simplemente infinito de los actos meritorios y satisfactorios de la humanidad de Cristo, no obstante su unión "finita" con la persona del Verbo.

Hay autores modernos que no admiten que la santidad sustancial sea propiamente infinita, sino sólo "secundum quid, sive quatenus est ex relatione ad infinitum simpliciter", de un modo parecido al que podemos llamar infinita la dignidad de la visión beatífica por razón de su objeto o la de la Virgen por ser Madre de Dios. La comparación no nos parece apropiada. Porque en ninguno de estos casos tiene lugar una unión sustancial-intrínseca con la divinidad, mientras que en el nuestro el Verbo se une personalmente y santifica *formalmente* a la naturaleza humana.

entendimiento humano de Cristo poseería la misma visión que Dios tiene de su esencia, y por consiguiente gozaría de igual conocimiento de ella. Pues bien, decimos que él mismo se ha minado el terreno. Porque no es menos limitada la capacidad del entendimiento para conocer que la de la naturaleza en orden a la santificación. Si, pues, esto no obstante, aquél gozaría de la comprehensión en la hipótesis de que se le comunicase formalmente la ciencia increada, parece lógico afirmar que la humanidad de Cristo, que se halla de hecho unida sustancialmente a la santidad increada, es infinitamente santa.

Las dos dificultades que acabamos de apuntar son las de mayor peso. Existen otras a las que es más fácil encontrar una solución satisfactoria. Veamos, por ejemplo, la siguiente, en la que insisten Godoy y Juan Prudencio. La santidad es tanto más elevada cuanto mayor derecho confiere a la bienaventuranza. Ahora bien, al Verbo, santidad por esencia, le corresponde la comprehensión de Dios; mientras que a la naturaleza humana, por la gracia de unión, se le debe sólo un conocimiento intuitivo limitado. Luego su grado de santificación es muy inferior[56].

El argumento, como nota Barbiano[57], prueba demasiado. Porque nos llevaría a afirmar que la humanidad de Cristo no es santa en un grado superior al de la gracia habitual, ya que, según el común sentir de los teólogos, en virtud de la santidad sustancial no goza de una visión ni específica ni intensivamente más elevada que la que exige la plenitud de su gracia santificante; más aún, tendríamos que negarle simplemente la santidad increada, puesto que no posee en grado alguno la bienaventuranza formal increada. Se impone, pues, aquí la distinción entre el derecho absoluto y el condicionado. La naturaleza humana del Verbo no es *absolutamente* digna de la comprehensión de Dios, a causa de la incapacidad radical que para ella tiene toda creatura: a lo imposible no puede darse derecho absoluto. Pero es digna *condicionalmente*, es decir, se le debería si de hecho fuese posible.

Ninguna de las dificultades expuestas es considerada como insoluble por los autores que citamos anteriormente. Aunque no pretendemos agotar la búsqueda, no podemos omitir el

---

56 Cf. Godoy, *In tertiam pārtem*, d. 3, n. 56; Juan Prudencio, *Comment. super viginti quattuor primas qq. tertiae p. S. Th.*, d. 1, s. 4, n. 71.
57 Ms. 975, f. 68.

testimonio de Petavio. Tiene un valor especial, por ser su autor el principal representante de la teología positiva durante el período que abarca nuestro estudio. He aquí algunas de sus afirmaciones:

> "Sic etiam Christus merito creditur non particula quapiam esse sanctitatis adspersus; sed *eam totam, quanta est*, in se continere, etiam ut homo est, sed cum Deo sociatus et in divinitate ac per eam subsistens... adeoque totam ipsam, nec participatione veluti sectam et concisam, et, quod est consequens, sine modo ac mensura *prorsus infinitam ac nullis terminis circumscriptam*[58]."
>
> "Quae res *immensam et nullo fine ac termino circumscriptam* eam esse demonstrat. Siquidem fons ipse gratiae, hoc est, Spiritus Sanctus, in solidum transfusus est in assumptum hominem, eoque ipso sanctificatus est; ut eius sanctitas, ipsamet illi data et copulata divinitas fuerit[59]."

Y téngase en cuenta que Petavio atribuye expresamente en los lugares citados esta doctrina a los Padres y teólogos antiguos. Relaciona además en el capítulo séptimo del libro 11, n. 5, la santidad de Cristo con la filiación natural, de la que es una consecuencia inmediata, o por mejor decir, una misma realidad bajo distinto aspecto. Luego, si como afirma poco antes[60], "fit mirabili quadam ratione ut filietas ista sive relatio filii, *perinde* humanam afficiat, formet ac determinet naturam et Dei filium hominem constituat, *atque* eadem proprietas divinam naturam afficit et ad filii Verbique personam applicat et definit", la santidad increada, que no es otra cosa que la filiación, se comunicará también en el mismo grado a la naturaleza humana[61].

Por lo explícito, merece ser consignado aquí el testimonio de Nieremberg, tan devoto asceta como profundo teólogo:

> "Sobre todo, lo que más adornó aquella sacratísima Humanidad fué la infinita santidad que tuvo comunicada del

---

58 *De Incarn.*, lib. 11, c. 5, n. 7.

59 Ibid., c. 6, n. 6.

60 *De Incarn.*, lib. 7, c. 5, n. 7.

61 El paralelismo entre la filiación y la santidad parece evidente, al menos en la teoría que admite como principio formal de la santificación la personalidad del Verbo en cuanto virtualmente distinta de la naturaleza divina. De ahí que Suárez, según el cual la filiación natural de Cristo en cuanto hombre es inferior, juzgue también que la santidad de la humanidad es menor que la del Verbo. Cf. SUÁREZ, *De Incarn.*, d. 53, s. 3, n. 14.

Verbo, con la cual fué tan santa su naturaleza humana como lo es la divina[62]."

Una vista de conjunto acerca del estado de la controversia a mediados del siglo XVII, por lo que a los teólogos españoles se refiere, nos la ofrece Cristóbal de Ortega en las siguientes palabras:

"La proposición—Anima ac proinde humanitas Christi per deitatem sanctificata, est aeque sancta ac ipse Deus—no parece censurable de teólogo alguno ni de temeridad. Porque, como dice el Emmo. Cardenal Lugo, disp. 16, n. 54, no trataron de ella los teólogos antiguos; y de los modernos unos la han defendido y otros la han impugnado, y ninguno ha censurado la opinión contraria. Y así, ni en virtud de censura de alguno de la parte contraria puede nadie decir que es censurable, ni que tiene contra sí el torrente de los antiguos, que no la disputaron, ni de los modernos que están repartidos. Y no le estará mal a la negativa estar tantos a tantos con esta afirmativa. Porque, en lo que yo he visto, de que ahora treinta años la enseñó el P. Uson, he visto que la han seguido más que a la negativa en Alcalá, Murcia y Toledo[63]."

Resumiendo lo dicho en las últimas páginas. En la teología de la época que hemos estudiado se registran, en cuanto al grado de santificación, dos corrientes opuestas. La primera defiende la santidad propiamente infinita de la humanidad de Cristo, fundándose en que el principio formal de donde se deriva, ya sea la personalidad del Verbo, ya la naturaleza divina, como contradistinta de la personalidad, es infinito. A ella pertenecen los autores citados anteriormente. La segunda no acepta dicha conclusión. Se apoya, sobre todo, para negarla, en las dos dificultades que hemos apuntado: la falta de identidad del principio santificante con la naturaleza humana y la limitada capacidad receptiva de ésta. He aquí el punto muerto donde quedó entonces la discusión, y del cual nadie la ha sacado posteriormente.

Hay, sin embargo, una verdad en la que deben convenir al menos los teólogos que conciben la santidad sustancial como algo no de orden físico, sino moral. Y es que si los

---

[62] *De la afición y amor a Jesús*, c. 19.

[63] La cita está tomada del Ms. 161 (Univ. de Salamanca) donde se inserta un dictamen de 12 págs., ff. 47-53, en el que Cristóbal de Ortega analiza, entre otras, esta doctrina. Un testimonio parecido encontramos en Francisco de Oviedo, *In primam secundae D. Th.*, tr. 8, controv. 1, p. 4, n. 37.

actos humanos de Cristo son de un valor verdaderamente infinito por pertenecer a una persona divina, con mayor razón deberá decirse que la humanidad misma es de una dignidad moral infinita: porque su unión con el Verbo es más íntima por ser sustancial e inmediata, mientras que la de los actos es accidental y mediata a través de la naturaleza humana.

APOLINAR MORÁN, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas (Santander).

LA REPROBACION DE ISRAEL EN ROM 9-11

INTRODUCCION

El paso del capítulo octavo al noveno de la Epístola a los Romanos, imprevisto, repentino, brusco, sobrecoge el corazón. Tras las maravillas de la vitalidad cristiana celebradas en el capítulo octavo; tras aquellos transportes jubilosos y triunfales de la caridad de Dios en Cristo Jesús, súbitamente, sin transición ni preparación, con voz temblorosa, con reiterados juramentos, hace el Apóstol esta sentida declaración: *Verdad digo en Cristo, no miento, como que testifica conmigo mi propia conciencia en el Espíritu Santo, que es grande mi tristeza e incesante el dolor de mi corazón. Pues desearía ser yo mismo anatema por parte de Cristo en bien de mis hermanos según la carne; quienes son israelitas...* (9, 1-4). Pero semejante salto, por más súbito y violento que parezca, tiene plena justificación psicológica. El problema de la reprobación de Israel, que ya desde el primer capítulo le acucia y embarga, y que luego reaparece insistentemente bajo diferentes formas, después de aquellas magnificencias divinas del capítulo octavo, por la fuerza misma del contraste se presenta a sus ojos en toda su tremenda realidad. Pablo tiembla, tiene miedo de tocarlo; mas, al fin, convencido de que no puede ya soslayarlo, lo afronta con decisión, pero con gran tiento y cautelosa delicadeza.

Estos tres capítulos (9-11) son un portento de profundidad teológica, de fina psicología, de vigorosa dialéctica, de vivo dramatismo, mas sobre todo de caridad apostólica. En el noveno se asientan los principios fundamentales, en el décimo se aquilatan los hechos, en el undécimo se abren perspectivas de esperanza. El noveno es preferentemente teológico, el décimo histórico, el undécimo profético. El noveno y el déci-

mo son una apología (*a priori* y *a posteriori*) de la justicia de Dios, el undécimo es una superación de la justicia sublimada por la misericordia.

El contenido doctrinal de estos tres capítulos es sobremanera complejo. Tres son, empero, los problemas más salientes. El primero, general, se refiere a la predestinación y reprobación de los hombres. El segundo, más general todavía, permite rastrear los misteriosos caminos de la providencia divina. El tercero, más particular y concreto, tiene por objeto la reprobación del pueblo judaico. Interesante sería poder ahora estudiar en San Pablo el insondable misterio de la predestinación, que tanto siempre ha apasionado a los teólogos; más provechoso sería contemplar las huellas de los caminos de Dios señaladas por San Pablo, pero es fuerza ceñirse al pavoroso problema de la incredulidad y repudio de Israel. En su estudio tres puntos llamarán preferentemente nuestra atención: el hecho, sus causas, su duración o desenlace.

I. EL HECHO DE LA REPROBACION

Es ya un tópico hablar de la reprobación de Israel: y éste es el título con que, no sin cierta repugnancia, encabezamos nuestro trabajo. Pero cabe preguntar: ¿esa reprobación es verdadera reprobación? ¿Y este Israel es el auténtico Israel? En lo uno y en lo otro son necesarias algunas aclaraciones y tal vez rectificaciones.

¿Reprobación? Ante todo hay que consignar un hecho. Ni en estos tres capítulos ni en todas sus Epístolas, al hablar de los judíos pronuncia San Pablo, ni una vez siquiera, la fatídica palabra *reprobación,* ni tampoco el verbo *reprobar* (ἀποδοκιμάζω), como lo emplea cuando al hablar de Esaú dice que *por más que quiso heredar la bendición, fué reprobado; y no obtuvo el arrepentimiento* o retractación de su padre Isaac, *por mucho que aun con lágrimas lo solicitó* (Hebr 12, 17).

Cuatro expresiones usa el Apóstol para calificar lo que nosotros hemos dado en llamar reprobación. Habla primeramente de la *caída* de Israel (Rom 11, 11-12) y reconoce que los judíos *cayeron* (Rom 11, 22). Dice luego que *algunas de las ramas, quebradas, se desgajaron* del árbol de Israel (Rom 11, 17; cf. 11, 18-21). Añade más adelante que los judíos se hicieron *enemigos* de Dios (Rom 11, 28). Habla por fin del

repudio de que fueron objeto por parte de Dios (Rom 11, 15). Pero es muy significativo que cada una de estas expresiones tiene al canto su correspondiente correctivo o atenuante. Si no puede menos de reconocer y lamentar que los judíos *cayeron,* dice: *¿Acaso tropezaron para caer? ¡Eso no!* (Rom 11, 11). Con lo que indica que su caída no es irreparable. Si afirma que fueron *ramas desgajadas,* luego agrega: que pueden otra vez ser *injertados* en el árbol; *pues poderoso es Dios para injertarlos nuevamente* (Rom 11, 23-24). Si los llama *enemigos* de Dios, añade a continuación que *son amados en atención a sus padres* (Rom 11, 28). Si finalmente menciona su *repudio,* con mayor aseveración afirma y repite que *No repudió Dios a su pueblo, en quien de antemano puso los ojos* (Rom 11, 1-2). Además de estos correctivos más particulares propone otros dos más generales. Gran parte del capítulo once trata de probar que la reprobación de los judíos ni es universal ni absoluta. No es universal, por cuanto son muchos los judíos que han abrazado la fe (Rom 11, 1-12). No es absoluta, por cuanto, siempre que ellos quieran, serán acogidos de nuevo por Dios (Rom 11, 13-24). En suma, la reprobación de los judíos no es una sentencia de condenación, definitiva e irrevocable; Israel no es una masa réproba, no una *massa damnata,* para emplear una expresión favorita de San Agustín. Yahvé no ha dado a su infiel esposa libelo de repudio eterno: todas las infidelidades de la esposa no han logrado romper el vínculo conyugal que la ligaban al Esposo divino. El recuerdo de los padres, indeleble en el corazón de Dios, alcanza también a los hijos. Que *si las primicias son santas, también la masa; y si la raíz es santa, también las ramas* (Rom 11, 16).

¿Israel reprobado? Aun admitido el hecho de la reprobación, cabe todavía preguntar: ¿en quién recae? El reprobado ¿es propiamente Israel?

Parece a primera vista que con una sencilla distinción se resuelve satisfactoriamente el problema: con la vulgar distinción entre el Israel según la carne y el Israel según el Espíritu. Hay que reconocer que esta distinción binaria, si no se halla formulada en estos términos por San Pablo, responde fielmente a su pensamiento. En la Primera a los Corintios (10, 18) menciona *el Israel según la carne* y en la escrita a los Gálatas (6, 16) recuerda *el Israel de Dios.* En esta última Epístola dice que Ismael *nació según la carne* (4, 23; 4, 29) e Isaac *mediante la promesa* (4, 23) o *según el Espíritu* (4, 29). Escribiendo a los Romanos en la descendencia de Abraham distingue *los hijos de la carne* y *los hijos de la promesa* (9, 8), y

sugiere la distinción entre *el Israel de la ley* o *de la letra* y *el Israel del espíritu* (2, 27-28). Parece, pues, que apelando a esta distinción podría decirse que la reprobación divina recae, no sobre *el Israel de Dios* (o *según la promesa* o *según el espíritu*), sino solamente sobre *el Israel según la carne* (o *de la ley* o *de la letra*).

Pero semejante solución no es plenamente satisfactoria. Con ella parece que Israel se fracciona en dos partes o secciones, y que la reprobación recae sobre una parte de Israel, y ciertamente la mayor, mas no sobre la otra. En este supuesto, tan verdaderamente Israel sería el grupo reprobado como el grupo bendecido. ¿Es éste precisamente el pensamiento de San Pablo? Examinemos sus palabras.

Ya las mismas denominaciones, tan heterogéneas: *Israel de Dios* (*de la promesa, del espíritu*), *Israel de la carne* (*de la letra, de la ley*), muestran bien a las claras que las dos fracciones no llevan con igual propiedad el nombre de Israel. Mas prescindiendo de esas consideraciones, es terminante la declaración de San Pablo sobre este punto: *No todos los que descienden de Israel, ésos son Israel; ni porque sean descendencia de Abrahán, son todos hijos... No los hijos de la carne ésos son hijos de Dios, sino los hijos de la promesa son contados como descendencia* (Rom 9, 6-8). Es lo que a otro propósito escribe San Juan: *De nosotros salieron, mas no eran de nosotros* (1 Io 2, 19).

Más significativa es, en el mismo sentido, la aplicación que hace el Apóstol de dos textos de Isaías. En 10, 22 clama el profeta: *Cuando fuere el número de los hijos de Israel como la arena del mar, sólo el residuo será salvo* (Rom 9, 27). El texto íntegro de Isaías es más expresivo: *Y sucederá aquel día que el resto de Israel y los supervivientes de la casa de Jacob no se apoyarán ya en quien los golpea, sino que se apoyarán en Yahvé, el Santo de Israel, con fidelidad. Un resto volverá, un resto de Jacob, al Dios fuerte. Pues aunque fuera tu pueblo Israel como la arena del mar, sólo un resto volverá* (Is 10, 20-22). "Un resto volverá", *Shear-yashub*, era el nombre simbólico del hijo de Isaías (7, 3). En 1, 9 dice el profeta: *Si el Señor de los ejércitos* (*Yahvé Sebaot*) *no nos dejara semilla* (*resto* o *residuo* dice el texto hebreo), *como Sodoma quedáramos, a Gomorra nos asemejáramos* (Rom 9, 29). Este residuo o resto, este germen, estos supervivientes de la casa de Jacob, es para Isaías la totalidad de Israel. Todo Israel se halla recogido y concentrado en este residuo: fuera de él Israel no existe. Ahora bien, a este residuo equipara San

Pablo el grupo de los israelitas creyentes: grupo de los elegidos de Dios, que él llama *elección* (en sentido concreto) o *selección*: *Así también en el tiempo presente ha quedado un residuo según la elección de la gracia* (Rom 11, 5; cf. 11, 7; 11, 28). Consiguientemente, si el *residuo* o la *elección* representa al auténtico Israel en su integridad, y este residuo no es ni puede ser objeto de la reprobación de Dios, podrá hablarse, si se quiere, de la reprobación de los judíos o de la sinagoga, pero no, propiamente, de la reprobación de Israel.

El mismo pensamiento expresa el Apóstol bajo la hermosa metáfora del olivo, imagen de Israel. *Algunas ramas*—dice—*quebradas se desgajaron* (Rom 11, 17): son los judíos incrédulos, que, como ramas separadas del tronco, ya no forman parte del olivo, ya no pertenecen a Israel. Y estas ramas arrancadas del árbol ya no participan *de la raiz y de la grosura del olivo* (11, 17), están privadas de las bendiciones divinas prometidas a Abrahán. Esta maldición, esta reprobación, si comprende a las ramas desgajadas, no alcanza al tronco del olivo, que subsiste representando al Israel de la promesa, al verdadero Israel.

Más aún, conforme a la mente y al lenguaje de San Pablo, Israel, al realizarse en él la promesa de que era depositario, no deja por eso de ser lo que antes era, el Israel de Dios. Al contrario, los gentiles: quienes, al abrazar el Evangelio, se despojan de su gentilidad: dejan de ser lo que antes eran. Ni puede decirse que Israel y la gentilidad se funden formando un compuesto nuevo, que no sea ni lo uno ni lo otro; antes bien, Israel subsiste y la gentilidad se incorpora a Israel: "ut in Abrahae filios et in Israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo", como reza la Iglesia el Sábado Santo (*Or. post proph.* 4). Según San Pablo, los gentiles creyentes son como ramas injertadas en el olivo de Israel (Rom 11, 17. 19. 24). En otras Epístolas dará San Pablo a este pensamiento mayor relieve todavía. Y si el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia, es Israel, el único verdadero Israel, claro está que resulta impropio hablar de la reprobación de Israel.

Conclusión de todo lo dicho es que la expresión *reprobación de Israel* no es del todo exacta. Esto empero no suprime ni mengua la inmensa desgracia de los judíos incrédulos, de esas ramas desgajadas, *cuyo paradero es ir a las llamas* (Hebr 6, 8), como el de los sarmientos cortados de la vid (Io 15, 6). No sin razón lamenta el Apóstol la desventura de los que él dolorosamente llama sus *hermanos según la carne* (Rom 9, 3).

II. CAUSAS DE LA REPROBACION

Al querer explicar o motivar la reprobación de los judíos comienza San Pablo con una briosa apología de la justicia y de la fidelidad de Dios, mostrando que en ese repudio del judaísmo Dios no ha sido injusto ni infiel a sus promesas. Semejante justificación de la inculpabilidad divina resulta ahora para un cristiano menos necesaria. Más que esa causa negativa nos interesa investigar la causa positiva y verdadera, que deberá buscarse en los judíos mismos. Esta causa no es difícil descubrirla: repetidas veces y en términos categóricos la señala San Pablo: es la infidelidad o incredulidad judaica. Bastará para convencerse reproducir algunas de sus expresiones más significativas. Afirma el Apóstol que los judíos *por la incredulidad se desgajaron* del árbol de Israel (Rom 11, 20); *porque no querían una justicia nacida de la fe* (Rom 9, 32). Y la esperanza que les queda de ser algún día reinjertados en el olivo sólo podrá realizarse *si no persisten en su incredulidad* (Rom 11, 23; cf. 3, 3; Act 28, 24).

En esta incredulidad destaca San Pablo algunas circunstancias, ya agravantes, ya atenuantes. Agravante es la contumacia o rebeldía que caracteriza la infidelidad judica. Con palabras de Isaías (65, 2) hace decir a Dios: *Todo el día extendí mis manos a un pueblo rebelde y contumaz* (Rom 10, 21; cf. 11, 30-31; 15, 31). Efecto de esta contumacia fué la cerrazón hermética y el *encallecimiento de su corazón* (Rom 11, 7; 11, 25; cf. Mc 3, 5; Io 12, 40). Agravante es, por fin, la facilidad con que los judíos hubieran podido creer o alcanzar la justicia de la fe. Con palabras del Deuteronomio (30, 14) les arguye el Apóstol cuán asequible les era la fe: *Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón. Tal es*, agrega San Pablo, *la palabra de la fe que predicamos... Porque con el corazón se cree para justicia, y con la boca se confiesa la fe para salud* (Rom 10, 8-10). Y concretándose a los judíos añade: *¿Es que no oyeron? Antes bien*:

> Por toda la tierra se difundió su voz
> y hasta los confines del mundo sus palabras (Ps 18, 5).

Mas digo: *¿Acaso Israel no entendió?* (Rom 10, 18-19).

Pero San Pablo, *hebreo hijo de hebreos* (Phil 3, 5), no se ensaña con sus hermanos caídos y desgraciados. Cuanto puede, los exculpa. Como circunstancia atenuante de su infideli-

dad señala su ignorancia. *Doy fe de ellos*—dice—*que tienen celo de Dios, mas no según ciencia; por cuanto desconocieron la justicia de Dios...* (Rom 10, 2-3). Miraba el humilde Apóstol a sus hermanos descarriados con los ojos de misericordia con que él antes había sido mirado por Dios. Así lo escribiría más tarde a su discípulo Timoteo: *Hallé misericordia, porque obré por ignorancia en mi incredulidad* (1 Tim 1, 13): ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ. Y elevando su pensamiento a los misericordiosos consejos de Dios exclama: *A todos igualmente encerró Dios dentro de la rebeldía...* ¿Para qué? ¿Para castigar a todos? No; antes bien, *para usar con todos de misericordia* (Rom 11, 32)

Alentadores son para nuestro apocado espíritu estos pensamientos divinos de paz y de misericordia; pero también puede ser altamente provechoso el certero análisis de la incredulidad judaica, que hace San Pablo, poniendo en descubierto sus más hondas raíces.

En pocas palabras describe el proceso de esa incredulidad, desde su primer origen hasta su funesto desenlace. Escribe a los Romanos: *Israel, que corría tras una ley de justicia, no dió alcance a esa ley. ¿Por qué? Porque no* quería justicia nacida *de la fe, sino como* si fuera fruto *de las obras*: "*quia non ex fide, sed quasi ex operibus*" (9, 31-32). *Desconociendo la justicia de Dios y empeñándose en mantener su propia justicia, no se rindieron a la justicia de Dios* (10, 3). Cuatro momentos o pasos señala el Apóstol en este proceso: 1), la obsesión por la ley; 2), el carácter legalista de la justicia; 3), el empeño en mantener la propia justicia: 4), el repudio de la justicia de Dios.

La obsesión por la ley.—Al hablar de los judíos, tiene presentes San Pablo a los que encarnaban en sí el espíritu del judaísmo: los escribas y fariseos, es decir, los escribas afiliados al partido de los fariseos o los fariseos que habían abrazado la profesión de escribas. Para estos judíos típicos o cien por cien la ley lo era todo. El mosaísmo bajo todos sus aspectos, la religión, la teocracia, la santidad, el derecho, la ciencia, la patria: todo esto era para ellos la ley: valor supremo y único de la vida. De ahí su consagración y total entrega al estudio y a la práctica de la ley. La ley era su ideal y su obsesión. Su mentalidad era totalitariamente legalista. Conocer perfectamente la ley era el ideal de su sabiduría; observar escrupulosamente la ley era el ideal de su santidad. Es una fotografía sacada del natural la pintura satírica que de esos leguleyos hace San Pablo, antiguo fariseo: *Que si tú te apellidas judío, y reposas satisfecho en la* LEY (o, más vulgar

y exactamente, *te repantigas en la* LEY)..., *y sabes aquilatar lo mejor, siendo adoctrinado por la* LEY, *y presumes de ti ser guía de ciegos, ... como quien posees en la* LEY *la plasmación de la ciencia y de la verdad: tú, que te ufanas en la* LEY, *¡por la transgresión de la* LEY *afrentas a Dios!* (Rom 2, 17-23). Por otra parte, esos legistas se arrogaban el monopolio de la ley que ellos consideraban como exclusiva pertenencia suya. Con razón les increpaba el divino Maestro: *Vosotros os alzasteis con la llave de la ciencia* (Lc 11, 52), *amigos de ser saludados por los hombres Rabí* (Mt 23, 7). Y esos *maestros de Israel* habían alcanzado tal crédito y tal influjo en la masa del pueblo, que los sacerdotes quedaban relegados a segundo término. El legalismo farisaico suplantó el ritualismo levítico; la sinagoga eclipsaba el templo.

Tales eran los fariseos, tal había sido Pablo; quien más tarde se vió a las veces forzado a sacar a relucir, no sin tristeza, sus antiguas glorias farisaicas: *Por lo que toca a la ley soy fariseo* (Phil 3, 5); *fariseo e hijo de fariseos* (Act 23, 6); *conforme a la secta más estricta de nuestra religión viví cual fariseo* (Act 26, 5).

Carácter legalista de la justicia.—El ideal de justicia era para el fariseo conocer y practicar la ley. Pero semejante ley era para él legalidad, es decir, literalidad, ejecución material, exterioridad, pragmatismo. Tal concepción de la ley predeterminaba el concepto que se habían formado de la justicia: cumplimiento puntual y mecánico de sus prescripciones. De ahí que toda su atención se concentraba en las obras externas. Su santidad era una *werkheiligkeit*, como dicen los alemanes. El que la poseía era un judío cabal. Tal había sido Pablo fariseo, como lo declaraba escribiendo a los Filipenses: *En cuanto a la justicia que cabe en la ley, hombre sin tacha* (Phil 3, 6). ¿Y el interior? ¿Y el corazón? No les preocupaba gran cosa. Por esto pudo Jesús decir a los fariseos: *Vosotros sois los que blasonáis de justos delante de los hombres; mas Dios conoce vuestros corazones* (Lc 16, 15). *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos farsantes!, porque limpiáis lo exterior de la copa y del plato, y de dentro están rebosando de rapiña y de incontinencia. Fariseo ciego, limpia primero lo interior de la copa, para que también su exterior quede limpio* (Mt 23, 25-26). Y a sus discípulos decía: *Os certifico que si vuestra justicia no sobrepujare a la de los escribas y fariseos, no esperéis entrar en el reino de los cielos* (Mt 5, 20). Y San Pablo, teniendo presente esa justicia farisaica, esas *observancias de una justicia carnal* (Hebr 9, 10), escribía a los Romanos: *No el que se*

parece de fuera es judío; ni la que se parece de fuera en la carne es circuncisión; antes el judío que tal es en lo escondido, y la circuncisión del corazón, en espíritu, no en letra (Rom 2, 28-29).

Naturalmente, semejante concepción y práctica de la justicia llevaba de suyo al fingimiento, a la hipocresía; y era además compatible con la corrupción del corazón, con la más baja inmoralidad. Hay que reconocer, con todo, que la inmoralidad no era universal en los fariseos; por lo menos no fué precisamente la corrupción de costumbres la que los llevó a la incredulidad. Incomparablemente mayor era la inmoralidad de los gentiles, y, sin embargo, creyeron.

Empeño en mantener la propia justicia.—Indudablemente la justicia farisaica era de muy bajos quilates, mas era para el fariseo justicia propia suya. La ley él se la había apropiado; y su práctica era por obras propias. De la *werkheiligkeit* a la *selbstheiligkeit* el paso era irremediable. Y el paso se dió. De ahí el orgullo farisaico: su justicia era obra de sus manos, fruto de su propia cosecha; a nadie la debía ni quería deberla. Quería justicia lograda por su propio esfuerzo, conquistada a punta de lanza. Este orgullo tenía dos manifestaciones. Primera manifestación de orgullo era la altivez, la arrogancia, el complejo de superioridad. *No soy como los demás hombres* (Lc 18, 11), decía jactanciosamente el fariseo de la parábola. Y fariseo era el que dijo del pobre pueblo judío: *Esa turba, que no conoce la ley, son unos malditos* (Io 7, 49). Segunda manifestación de orgullo era el engreimiento, la presunción de sí, el sentimiento de autosuficiencia. Pagados de sí y de su ciencia, insultaron groseramente al ciego de nacimiento: *Empecatado naciste tú de pies a cabeza, ¿y tú nos das lecciones a nosotros?* (Io 9, 34). Y este orgullo no era sólo personal: era también, y principalmente, en el escriba orgullo de clase; en el fariseo orgullo de partido: que es el más fatuo de los orgullos.

Repudio de la justicia de Dios.—Con tal mentalidad, con tal orgullo, los fariseos y escribas estaban radicalmente incapacitados para aceptar humildemente la justicia que Dios les ofrecía: *Empeñados en mantener su propia justicia, no se rindieron a la justicia de Dios* (Rom 10, 3). Postulado esencial para esta rendida aceptación hubiera sido un complejo de inferioridad frente a Dios, es decir, la íntima persuasión de necesitar una justicia que no poseían. Pero si ya ellos eran justos, y cumplidamente justos, y dechados de toda justicia, ¿qué necesidad tenían de mendigar justicia ajena? La justicia

de Dios dábase de gracia, y ellos no querían ni necesitaban gracia de nadie, ni siquiera de Dios. Derecho querían, que no gracia. Coincidían en pensar como San Pablo: *Al que trabaja no se le abona el jornal como favor, sino como deuda* (Rom 4, 3); y *Si es por gracia, ya no es por obras* (Rom 11, 6). Y ellos querían una justicia *quasi ex operibus* (Rom 9, 32).

Este presuntuoso repudio de una justicia gratuita llevaba lógicamente al repudio de la fe, a la incredulidad más cerrada. La cabeza de esos altivos obradores de justicia estaba herméticamente cerrada a la gracia de la fe. Por esto no creyeron. La razón es obvia. La justicia de Dios no se da sino por la fe: *Que no es justificado un hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Jesu-Cristo* (Gal 2, 16), como tantas veces repite el Apóstol. Ahora bien, la fe entraña una actitud de abatimiento y anonadamiento ante la santidad de Dios, una sensación de propia insuficiencia, impotencia e indigencia, incompatible con la presunción farisaica. Semejante presunción es refractaria a la fe, es fatalmente incrédula. Su razón tenía aquel sanhedrita fariseo, cuando decía: *¿Por ventura creyó en él alguno entre los jefes o entre los fariseos?* (Io 7, 48.) Ni creyeron ni podían creer. Se cumplía a la letra el dicho del divino Maestro: *¿Cómo podéis vosotros creer, los que recibís gloria los unos de los otros y no buscáis la gloria que viene del Unico, Dios?* (Io 5, 44.) No es menos dura la sentencia de San Pablo: *Rompisteis con Cristo cuantos buscáis la justicia en la ley* (Gal 5, 4).

Es tremenda la responsabilidad del fariseísmo. Su incredulidad arrastró consigo la incredulidad de toda la masa judaica. En los días de Jesu-Cristo y de allí en adelante los verdaderos jefes y guías del judaísmo fueron los fariseos. El judaísmo posterior a la ruina de Jerusalén y del templo es esencialmente farisaico y rabínico. De ahí que la incredulidad de los fariseos fué la causa de la universal defección e incredulidad del pueblo judío. Lo predijo el Maestro: *¡Ay de vosotros los legistas, porque os alzasteis con la llave de la ciencia! Vosotros no entrasteis, y a los que entraban se lo estorbasteis* (Lc 11, 52). *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos farsantes!, porque cerráis el reino de los cielos delante de los hombres; que ni entráis vosotros, ni a los que entran dejáis entrar* (Mt 23, 13).

Pablo había sido fariseo, tan obsesionado por el ideal farisaico de justicia como el más obstinado fariseo. Humildemente se vanagloriaba de ello escribiendo a los Gálatas: *Me aventajaba en el judaísmo sobre muchos coetáneos en mi*

linaje, siendo sobremanera celador de mis tradiciones paternas (Gal 1, 14). *Criado en todo el rigor de la ley a los pies de Gamaliel* (Act 22, 3), *fariseo y escriba* (Act 5, 34), podía decir de sí, comparándose a sus antiguos condiscípulos: *¿Hebreos son? También yo. ¿Israelitas son? También yo. ¿Linaje son de Abrahán? También yo* (2 Cor 11, 22). Y pudiera añadir: ¿Fariseos son? Más yo. Sin embargo, el fariseo Pablo creyó en Jesu-Cristo. De implacable adversario se trocó de repente en el más ferviente apóstol del nombre de Jesús. Mas para creer, para convertirse, le fué menester despojarse radicalmente de su fariseísmo. Como todo fariseo, estaba Pablo tan compenetrado e identificado con su fariseísmo, que dejar de ser fariseo era dejar de ser todo lo que era. Se ha dicho, tal vez no con toda exactitud, que Pablo después de su conversión era un fariseo vuelto al revés. Puestos a fabricar frases, tal vez debería decirse que era no un fariseo multiplicado por menos uno, sino multiplicado por cero. Palpitante de emoción decía: *Vivo... ya no yo* (Gal 2, 20). Ya no vivía Pablo el fariseo: éste *murió a la ley* (Gal 2, 19), que es decir, murió al fariseísmo: su vida había sido absorbida y como suplantada por otra vida más potente y avasalladora: *Ya no yo, sino Cristo vive en mí* (Gal 2, 20). Son simbólicas en la conversión de Pablo fariseo la caída y las escamas de sus ojos. Su caída por tierra no fué un vulgar batacazo en el suelo: fué un desplome de su orgullo farisaico. Y aquellas escamas que le cegaban, viva imagen de sus criterios y prejuicios rabínicos, hubieron de desprenderse de sus ojos, para que pudiera contemplar la luminosa realidad de la justicia de Dios. Tal vez no exista en toda la historia de las conversiones un milagro moral más divinamente portentoso que el trueque de Pablo fariseo en Pablo el Apóstol, que pudo escribir: *Eso que ahora vivo en carne, lo vivo en la fe de Dios y de Cristo, que me amó y se entregó por mí* (Gal 2, 20).

Estas declaraciones del grande Apóstol son, por vía de contraste, el mejor comentario de lo que antes nos ha dicho el mismo Pablo sobre la incredulidad de los judíos, que si es la causa inmediata de su reprobación, es a su vez efecto del legalismo rabínico y del orgullo farisaico.

III. CONVERSION FINAL DEL PUEBLO JUDIO

Las tristes reflexiones del Apóstol sobre la defección de los judíos terminan con un anuncio esperanzador: el de su fu-

tura conversión. Tras la negrura de una lóbrega noche brilla un rayo de esperanza. Este rayo de luz despunta repetidas veces en el decurso del capítulo 11, hasta que finalmente se muestra esplendoroso en los versículos 25-32. Captaremos primero las fugaces vislumbres, para contemplar luego las consoladoras claridades del anuncio final.

Las terribles palabras de Isaías (65, 2) que terminan el capítulo 10: *Todo el día extendí mis manos a un pueblo rebelde y contumaz*, arrancan esta angustiosa pregunta: *¿Por ventura repudió Dios a su pueblo?* Pero inmediatamente responde el Apóstol: *¡Eso no!... No repudió Dios a su pueblo, en quien de antemano puso los ojos* (11, 1-2). Más adelante, después de otras tétricas profecías de Isaías (29, 10) y de los Salmos (68, 23-24), se pregunta de nuevo: *¿Acaso tropezaron para caer?* Y responde luego: *¡Eso no! Mas por su caída ha venido la salud a los gentiles para meterles celos. Pues ya, si su caída es riqueza del mundo, y su mengua riqueza de los gentiles, ¿cuánto más lo será su plenitud?* (11, 11-12). Esta *plenitud*, totalidad o universalidad de los judíos, contrapuesta a su presente *caída* y *mengua*, sugiere su futuro resurgimiento y rehabilitación. Esta vislumbre se intensifica en los versículos 15 y 16: *Porque si su repudio es reconciliación del mundo, ¿qué será su acogimiento sino un retorno de muerte a vida? Y si las primicias son santas, también la masa; y si la raíz es santa, también las ramas* (11, 15-16). Los versículos 23 y 24 son ya más explícitos: *Ellos* (los israelitas) *a su vez, si no persisten en la incredulidad, serán injertados; que poderoso es Dios para de nuevo injertarlos.* Y da la razón: *Porque si tú*, gentil, *fuiste cortado del que naturalmente era acebuche, y fuera de tu natural fuiste injertado en el olivo bueno, ¿cuánto más ellos, los naturales, serán injertados en el propio olivo?* (11, 23-24.)

Así gradualmente preparado, sigue el anuncio de la futura conversión, que San Pablo formula en estos términos:

Porque no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio —para que no seáis prudentes a vuestros ojos—,
que el encallecimiento ha sobrevenido parcialmente a Israel,
hasta que la totalidad de las naciones haya entrado;
y así, todo Israel será salvo (11, 25-26).

La afirmación es clara y terminante: día vendrá en que *todo Israel será salvo*. Los artificios de los antiguos protestantes, antisemitas, por desvirtuar esta afirmación del Apóstol han sido inútiles. Hoy generalmente los intérpretes de todas las escuelas admiten el sentido obvio y natural de la afirmación.

Más que demostrar lo evidente, nos interesa ahora notar en la declaración del Apóstol tres particularidades: sobre el carácter, el tiempo y el modo de esta futura conversión del pueblo israelita.

Primeramente, esta conversión es un *misterio*. Lo es por tres razones: 1), porque, a lo que parece, no de todos era conocido; 2), porque su disposición y su ejecución es un secreto de la divina providencia; 3), principalmente porque es un elemento esencial del plan de la redención o del misterio de Cristo. En este sentido advierte San Pablo a los Romanos que no sean prudentes a sus propios ojos, mirando únicamente en el Evangelio las ventajas de la gentilidad y olvidando las prerrogativas de Israel. Que, al fin, el Evangelio está destinado *al judío primeramente y* luego *al gentil* (Rom 1, 16).

En segundo lugar, el tiempo de la conversión será cuando *la totalidad de las naciones haya entrado* en el Reino de Dios. Conviene no restringir ni exagerar el sentido natural de las palabras. Por una parte, no basta que el Evangelio haya sido predicado de alguna manera a todas las naciones; es necesario que éstas hayan aceptado el Evangelio y sigan manteniendo su fe en Jesu-Cristo; es decir, que hayan entrado en la Iglesia, y después no se hayan salido. Mas, por otra parte, no es necesario que todos los individuos de cada nación y que todas las naciones, absolutamente todas, hayan entrado; basta que la masa de cada nación y que la gran mayoría de las naciones sea auténticamente cristiana. Entonces sonará la hora de la salud de Israel.

En tercer lugar, en cuanto al modo de la conversión, dice San Pablo que *todo Israel será salvo. Todo Israel*, πᾶς Ἰσραήλ significa Israel entero, en masa. Se trata, por tanto, de una conversión no simplemente individual, aun cuando fuese de la gran mayoría, sino colectiva, social o nacional. El reciente establecimiento del Hogar de Israel ha sido para algunos objeto de extrañeza, por no decir de escándalo. ¿No es esto, dicen, contrario a las profecías? ¿No es esto más bien, diremos nosotros, lo que exige el cumplimiento de las profecías? Si Israel se ha de convertir en masa, ¿será de maravillar que primero se constituya y organice la masa? ¿No es éste el proceder ordinario de la divina providencia? Otra muy diferente es la admiración que provoca el reciente establecimiento de Israel en Palestina. Después de veinte siglos de dispersión, después de las inhumanas persecuciones de que fueron víctimas los israelitas, ¿no es un prodigio este súbito e insospechado resurgimiento de Israel? ¿Será que se acerca el día de

su salud? Ciertamente no parecen confirmarlo las persecuciones de los israelitas contra todo lo cristiano. Pero ¿no se convirtió Saulo precisamente cuando con más saña perseguía el nombre de Cristo? Preguntaron algunos discípulos al Maestro el día de la ascensión: *Señor, ¿en esta sazón vas a restablecer el reino a Israel?* Díjoles: *No os toca a vosotros conocer los tiempos o momentos oportunos que el Padre fijó con su propia potestad* (Act 1, 6-7). Ignoramos nosotros estos momentos: pero podemos con nuestras oraciones y nuestro apostolado de caridad acelerar el momento suspirado de la salud de Israel, que, en frase de San Pablo, será para el mundo como *un retorno de muerte a vida.*

Al anuncio del retorno final de Israel sigue la declaración de los motivos que lo certifican. Tres son estos motivos: los vaticinios proféticos, los decretos divinos, el curso histórico de los hechos humanos: triple actuación de la providencia divina a favor de Israel.

Vaticinios proféticos.—Escribe el Apóstol (11, 26-27): *Todo Israel será salvo, según que está escrito*:

Vendrá de Sión el Libertador,
removerá de Jacob las impiedades (Is 59, 20).
Y ésta será con ellos la alianza de parte mía,
cuando hubiere quitado sus pecados (Is 27, 9; Ier 3, 31-34).

Sería impropio de este lugar detenerse en explicar las múltiples dificultades exegéticas que ofrece el texto profético. Baste para nuestro objeto notar que la futura actuación del Libertador o Mesías será la renovación de la alianza con Israel mediante la remoción del único obstáculo que se oponía: el pecado. Tal es la interpretación autorizada de San Pablo, y tal es en sustancia el sentido de la profecía.

Decretos divinos.—Dice San Pablo, hablando de los judíos: *Respecto del Evangelio, son enemigos en atención a vosotros; mas por lo que toca a la elección, son amados en atención a sus padres* (11, 28). Los israelitas son a la vez objeto de la aversión y del amor de Dios: de aversión, los judíos incrédulos; de amor, la *elección*, los israelitas creyentes, el auténtico Israel. El motivo de la aversión es *en atención a vosotros*, el del amor es *en atención a sus padres*. El primer motivo lo explanará San Pablo en los versículos 30-31; el segundo motivo lo declara inmediatamente en el vers. 29: *pues son sin arrepentimiento los dones y la vocación de Dios;* que es decir: Dios no se arrepiente de los dones que otorga ni del llamamiento con que favorece a los hombres.

Este razonamiento, en todo rigor, sólo se aplica a la *elec-*

ción, no a los judíos incrédulos. Sin embargo, al aducirlo San Pablo para motivar la anunciada salud de *todo Israel,* comprende también al Israel según la carne, ya que la atención que Dios quiere guardar con sus padres debe en algún modo alcanzar a todos los hijos. Tiene su voz la sangre: y la sangre israelita clama misericordia a los oídos de Dios. Y San Pablo no era sordo a los clamores de la sangre de sus hermanos según la carne.

Curso providencial de los hechos. Escribe el Apóstol: *Porque como vosotros fuisteis un tiempo rebeldes a Dios, mas ahora fuisteis objeto de misericordia con ocasión de la rebeldía de ellos, así también ellos ahora fueron rebeldes con ocasión de la misericordia hecha a vosotros, para que también ellos ahora sean objeto de misericordia* (11, 30-31). Es digno de consideración y de minucioso análisis el múltiple y variado influjo que, según San Pablo, ejerce 1) la incredulidad judaica en la fe de la gentilidad; 2) la fe da la gentilidad primero en la incredulidad y luego en la fe de los judíos); 3) la conversión y la fe de los israelitas en la fe universal. Algo sutiles por la forma paradójica, son muy fundadas y muy humanas las observaciones de San Pablo.

Primeramente, la incredulidad judaica ejerce notable influjo en la conversión y en la fe de la gentilidad. Y esto de muchas maneras. Por una parte, la incredulidad de los judíos acelera la difusión del Evangelio entre los gentiles. Rechazados por los judíos, los apóstoles se dirigían a la gentilidad, que los acogía. Experiencia de ello tenía San Pablo. Es típico lo que le aconteció en Antioquía de Pisidia. Escribe San Lucas: *Los judíos, viendo aquellas muchedumbres reunidas para oír la palabra del Señor, se llenaron de envidia, y contradecían a lo que Pablo decía, ultrajándole. Con franca osadía entonces Pablo y Bernabé dijeron: "A vosotros antes que a los demás era necesario se anunciase la palabra de Dios; mas, ya que la repeléis y no os juzgáis dignos de la vida eterna, sabed que nos volvemos hacia los gentiles..." Oyendo esto los gentiles, se alegraban y glorificaban la palabra del Señor; y creyeron cuantos estaban destinados para la vida eterna. Y se esparcía la palabra del Señor por toda la región* (Act 13, 44-49). Por otra parte, supuesta esta libre y culpable incredulidad, Dios en su sabia providencia sirvióse de ella para fines altísimos. Si los judíos en masa hubieran abrazado el Evangelio, el cristianismo se habría presentado a los ojos de los gentiles con aquella odiosidad que entonces les inspiraba el judaísmo; odiosidad que se habría acrecentado enormemente con la des-

trucción de Jerusalén y la dispersión de la raza judaica. Además, si unos contados judaizantes estuvieron a punto de desnaturalizar el cristianismo en sus mismos orígenes, ¿qué hubiera sido si los fariseos y escribas en peso se hubieran introducido entre los fieles? Habrían sido legión, en frase de San Pablo, *los falsos hermanos intrusos, solapadamente introducidos para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús, con el intento de esclavizarnos* (Gal 2, 4). Da miedo imaginarlo.

Si la incredulidad judaica fué providencial para la fe de la gentilidad, inversamente la fe de la gentilidad exacerbó terriblemente la incredulidad judaica. Que los gentiles fueran acogidos en un plan de inferioridad, eso los judíos lo hubieran sufrido y aun aplaudido; mas que esos impuros y abominables gentiles se les equiparasen en todos los derechos, y sobre esto preponderasen por su número, eso ya los judíos no podían tolerarlo. Frente a los gentiles cristianos, los judíos se sentían más irreductiblemente judíos, más inexorablemente adversos al cristianismo. Es sintomático lo que le acaeció a Pablo, cuando desde las gradas de la Torre Antonia dirigía la palabra a los judíos de Jerusalén, furiosos contra él. Oyendo éstos que les hablaba en su lengua nativa, se aquietaron como por ensalmo y le escuchaban en profundo silencio. Oyen que Pablo les habla de Jesús, el Justo, el Señor: y callan. Oyen que les refiere su conversión y su bautismo; y callan. Oyen que les declara su elección para anunciar el Evangelio: y callan. Mas, apenas oyen mencionar su misión de evangelizar a los gentiles, no pudieron contenerse. Fuera de sí y a gritos destemplados pedían la muerte de Pablo (Act 22, 22).

Pero esta exacerbación de la incredulidad judaica podía ir mezclada de celos, que ya eran una preparación remota para la fe. Varias veces habla San Pablo de estos celos de los judíos por los gentiles. *Moisés* — dice — *es el primero en decir* (Deut 32, 21): "*Yo os meteré celos de una que no es nación, y con una nación estúpida os enfureceré*" (10, 19). *Por la caída de los judíos ha venido la salud a los gentiles, para meterles celos* (11, 11). *En tanto que yo soy apóstol de los gentiles, acredito mi ministerio, por si de algún modo meto celos a los de mi sangre y salvo a algunos de entre ellos* (11, 13-14). Meter celos para salvar: tal era el objetivo del Apóstol. ¿En qué consistían esos celos? Ver a los gentiles idólatras y moralmente corrompidos provocaba, no los celos, sino la abominación de los judíos. Pero ver a los gentiles *convertidos de los ídolos a Dios para servir al Dios vivo y verdadero* (1 Thes. 1, 9), al Dios de Israel, a Yahvé, y observar además la santidad

cristiana, en nada inferior a la justicia del más cumplido israelita: esto despertaba los celos de los que se arrogaban el monopolio de la verdadera religión y de la verdadera justicia. Exacerbaba esos celos el ver que los gentiles se apropiaban las Escrituras y las profecías y, más que nada, ver que Jesús de Nazaret, el que ellos habían repudiado y crucificado, era reconocido como Mesías y adorado como Dios por los cristianos. Pero esos celos eran algo más que la desazón o el despecho del amor propio lastimado: en el fondo se escondía un interrogante, mejor dicho, una evidencia, a la cual, por más que cerrasen los ojos, no podían sustraerse. Era obvia esta sencilla reflexión: la gran profecía, la suma de todas las profecías mesiánicas, era que por obra del Mesías la gentilidad reconocería a Yahvé, el Dios de Israel; y de aquí que lo que ellos, los escribas y fariseos, no habían conseguido *rodeando el mar y la tierra en razón de hacer un prosélito* (Mt 23, 14-15), lo han logrado ahora fácilmente y en poco tiempo los discípulos del crucificado. ¿Será que Jesús de Nazaret es el Mesías anunciado por los profetas? Y esta reflexión se hace más acuciadora y concluyente a medida que corren los siglos. Hoy, más que nunca, un judío sincero no puede menos de discurrir: o no se han cumplido las profecías, o se han cumplido en Jesús de Nazaret. La gran profecía de la universal adoración de Yahvé sólo Jesús la ha realizado. Los celos han engendrado la fe.

Si la incredulidad de los judíos redundó en beneficio de los gentiles, incomparablemente más la futura conversión de Israel acelerará y consumará la difusión y consolidación del cristianismo en todo el mundo. Esta maravillosa conversión, después de veinte siglos de pertinaz incredulidad, será un acontecimiento resonante, sensacional, que provocará inenarrable júbilo y entusiasmo en toda la cristiandad. Sobre esto, los judíos, con su talento y su proselitismo, se trocarán en apóstoles de primer orden para la propagación y la defensa del Evangelio. No es una temeridad pensar que se reproducirá entonces el caso de Pablo: que muchos fariseos serán los más celosos apóstoles del nombre de Jesús. Entonces ya no verán con celos los judíos que la gloria de Jerusalén se concentra en Roma. Entonces también, si ya no antes, ante el apostolado de los israelitas convertidos, cederán finalmente los restos de la gentilidad y los obstinados musulmanes y los cristianos descarriados o disidentes. A Roma, la nueva Jerusalén, *la ciudad del Gran Rey* (Mt 5, 35), *caminarán las gentes guiadas por su luz, y los reyes de la tierra llevarán a ella su gloria* (Apoc 21, 24), y se

realizará el supremo deseo del Salvador: *un solo rebaño y un solo Pastor* (Io 10, 16): *el Gran Pastor de las ovejas, el Señor nuestro Jesús* (Hebr 13, 20), visiblemente representado por el Sucesor de Pedro, el Obispo de Roma. Lo ha dicho San Pablo: *Si el repudio de Israel es reconciliación del mundo, ¿qué será su acogimiento, sino retorno de muerte a vida?* (Rom 11, 15).

CONCLUSION

Concluye San Pablo, y concluiremos nosotros, con este epifonema: *Porque a todos juntamente encerró Dios en manos de la rebeldía para usar de misericordia con todos* (Rom 11, 32). Esta maravillosa sentencia del grande Apóstol, síntesis de los misteriosos caminos de la divina providencia, se merecería estudio aparte. Bastará para nuestro objeto una breve declaración, que, previniendo torcidas o deficientes interpretaciones, nos dé con la posible precisión su sentido real.

Dos puntos requieren especial atención: la metáfora implícita en el verbo *encerró* y la personificación velada del sustantivo *rebeldía*.

El verbo *encerró* sugiere la imagen de *prisión*, como en el pasaje análogo de la Epístola a los Gálatas: *Encerrólo todo la Escritura bajo el dominio del pecado... Antes de venir la fe estábamos bajo la custodia de la ley, estando encerrados* (Gal 3, 22-23). Aunque algo indeterminada, es clara en estos pasajes la idea de prisión; a la cual no hay que dar mayor relieve que el que le da San Pablo. Nos basta la idea genérica de prisión o encierro.

El sustantivo *rebeldía* en absoluto podría concebirse como la prisión en que estábamos encerrados; pero el paralelismo con el pasaje citado a los Gálatas y con otros sugiere más bien una forma de personificación bastante frecuente en San Pablo. En el pasaje a los Gálatas primero *el pecado* y luego *la ley* están personificados: son como los carceleros que nos tenían en prisión. Más expresivo es otro pasaje de la Epístola a los Romanos, todo él lleno de parecidas personificaciones. Escribe el Apóstol: *No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, de suerte que obedezcáis a sus concupiscencias... Porque el pecado no ha de dominar sobre vosotros... ¿No sabéis que, cuando os entregáis a uno como esclavos para obediencia, esclavos quedáis de aquel a quien obedecéis, ya sea del pecado para la muerte, ya de la obediencia para justicia?...*

(Rom 6, 12-16; cf. 6, 17-23). Análoga a todas estas personificaciones de la ley, del pecado, de la obediencia... es la personificación de la *rebeldía.*

A la luz de esta metáfora y de esta personificación será más fácil determinar con seguridad el sentido real de la sentencia. Por de pronto el verbo *encerró* no significa *concluyó* o *convenció* en sentido dialéctico, como lo entendieron generalmente los Padres griegos: tal significación queda excluída por la imagen metafórica de prisión, y también por todo el contexto. No habría, con todo, dificultad en admitir que tal sentido pudiera ser mediato o consecuente; aunque no formal e inmediato. El sentido es que Dios entregó a todos, judíos y gentiles, en manos de la propia rebeldía e incredulidad, para que ésta los tuviera guardados como en prisión. Tal entrega de Dios no significa, claro está, un intento o acción positiva que los indujera a la rebeldía; pero tampoco significa una mera permisión negativa. En la rebeldía hay que distinguir el acto inicial y el estado habitual subsiguiente, como atinadamente lo nota San Pablo en el texto que acabamos de citar: *¿No sabéis que, cuando os entregáis a uno como esclavos para obediencia, esclavos quedáis de aquel a quien obedecéis?* (Rom 6, 16). Quienes se entregaron en manos de la rebeldía son los mismos judíos y gentiles; pero una vez supuesta esta entrega inicial, Dios los entrega en poder de la rebeldía, para que los tenga encerrados en prisión. Y en esta prisión se hallan recluídos, sin posibilidad de salir de ella, es decir, sin poder por sí mismos ponerse en vías de salvación.

Dios, sin embargo, abriga pensamientos de paz y de misericordia. En la Epístola de San Judas se dice que a los ángeles rebeldes Dios *los reservó atados con cadenas eternas en el fondo de las tinieblas para el juicio del gran día* (v. 6; cf. 2 Petr 2, 4). No fué así como Dios tenía encarcelados a judíos y gentiles: no para juicio y condenación, sino *para usar de misericordia con todos.* Pero de la rebeldía humana no podía pasarse inmediatamente al beneficio de la misericordia divina: entre una y otra debía mediar la humillación del hombre, el leal reconocimiento de la propia impotencia para superar el estado de condenación en que yacía, es decir, el renunciar definitivamente a la propia justicia, fruto de las propias obras, para acogerse rendidamente a la misericordia de Dios. Tal era el fin inmediato que Dios se propuso al encerrar a todos en manos de la propia rebeldía.

Mas toda esta humillación del hombre no era suficiente por sí para alcanzar misericordia. De parte de Dios se inter-

ponía, inexorable, la justicia, que reclamaba la reparación de sus derechos conculcados. Y el hombre era incapaz de dar a la justicia divina reparación adecuada. Es el nudo de la tragedia humana y del drama divino. La solución de este nudo es la sustancia de la Teología de San Pablo. Con intuición inverosímil en un *soldado desgarrado y vano* ha condensado el pensamiento de San Pablo San Ignacio de Loyola en la primera meditación de sus Ejercicios espirituales. Siéntese el hombre *pecador grande y encadenado,* que va *atado como en cadenas a parecer delante del sumo juez eterno,* recordando *cómo los encarcelados y encadenados ya dignos de muerte parecen delante de su juez temporal* [74]. Anonadado y tembloroso por la conciencia de sus propios pecados, se cree irremisiblemente perdido, cuando ve *delante* de sí *a Cristo nuestro Señor,* y mira *cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por los pecados* del hombre [53]. Es lo que dijo San Pablo: *Todos pecaron y se hallan privados de la gloria de Dios: mas son justificados gratuitamente por su gracia mediante la redención realizada en Cristo Jesús* (Rom 3, 23-24); *el cual nos rescató de la maldición de la ley, hecho por nosotros objeto de maldición* (Gal 3, 15); que es decir, que Dios, al encerrar a todos, judíos y gentiles, en manos de la rebeldía, comprendió también a Cristo, para que, muriendo el justo por los pecadores, en virtud de su sangre pudiese usar de misericordia con todos. Esta misericordiosa reprobación de Cristo suprimió la reprobación de Israel.

JOSÉ M. BOVER, S. J.

Facultad Teológica de San Cugat (Barcelona).

Notas, textos y comentarios

Satisfacción a los Padres de Saulchoir

El número doble (abril-septiembre de 1950) de la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, publicada bajo la dirección de un grupo de dominicos franceses de Saulchoir, va encabezado por una *Nota de la redacción*, en la que se me hace reo de algunos no leves errores y deslices, que el tono de la *Nota* manifiesta haber disgustado profundamente a los redactores de la revista. Se refieren a la sumaria *Crónica* de la IX Semana española de Teología, publicada en Estudios Eclesiásticos [1], y al breve discurso que pronuncié en la sesión de clausura de la misma Semana, reproducido en Estudios Bíblicos [2] y en la Revista Española de Teología [3].

Sinceramente siento en el alma ese disgusto que, sin pretenderlo ni poderlo sospechar, he ocasionado a los Padres de Saulchoir con esos mis brevísimos escritos. Puedo dar testimonio de que con ellos no me propuse otra finalidad que la de reflejar lo más fielmente posible el complejo ambiente de nuestra IX Semana Teológica, según se manifestó no solamente en las disertaciones ya publicadas, sino también en las leídas y en las prolongadas y animadísimas discusiones que a la lectura de cada ponencia se sucedían.

Acerca de lo que en esta materia juzgo ser lo primario y sustancial, cual es el fondo doctrinal del *problema de la Nueva Teología* y el modo de enjuiciarlo, publiqué a mediados de febrero de 1950, en el número jubilar del diario Arriba [4], un breve artículo, que a principios de marzo del mismo año reproduje, documentándolo, en la revista Sal Terrae [5]. Lamento que la *Nota* aludida haga caso omiso de este mi estudio, pues lo compuse y procuré darle la mayor publicidad, precisamente para corregir las interpretaciones inexactas que de mi Crónica y Discurso de clausura se habían hecho fuera de España, y para explicar más de propósito mi pensamiento, con el fin de

1 EstEcl 24 (1950) 134-137.
2 EstBíbl 8 (1949) 484-491.
3 RevEspT 9 (1949) 687-694.
4 Número extraordinario en conmemoración del Año Santo 1950. 19 de febrero, p. 3.
5 SalTer 38 (1950) 143-151.

deshacer la mala impresión que tales interpretaciones habían causado, particularmente a los Padres de Saulchoir.

No es mi ánimo entrar ahora en el fondo doctrinal de ese problema, ya que, con plena satisfacción mía y no menor sin duda de los Padres de Saulchoir, sobre él se ha pronunciado con toda claridad el Magisterio auténtico de la Iglesia en la reciente Encíclica *Humani generis*[6], ni lo creo necesario, dado que, según deduzco de la *Nota* de referencia, ambas partes coincidimos plenamente en rechazar las aberraciones y exageraciones del movimiento innovador. Lo único que me propongo ahora es satisfacer sencillamente a los cargos que me hace la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques y dar las explicaciones oportunas, con las que aspiro a disipar totalmente la penosa amargura que, bien a pesar mío, he ocasionado a los ilustres redactores de tan prestigiosa revista.

Ante todo me interesa corregir un error de perspectiva, que sin duda les indujo a conceder una significación e importancia del todo inmerecidas a esos mis escritos sumarios y de ocasión. Dicen, en efecto, que su autor es "el Presidente de la Semana de Teología"[7], lo cual es inexacto, pues no soy más que uno de tantos semanistas que solamente en las sesiones vespertinas ejerzo, por favor al Excmo. señor Presidente, las funciones de simple moderador de las discusiones. No tienen, pues, mis apreciaciones ese valor particular que parece atribuírselas, y reconozco de buen grado que pueden ser equivocadas, pues no me juzgo infalible en ninguna de ellas.

Hecha esta salvedad, comenzaré explicando un aserto, cuya inexacta interpretación creo ser la causa principal de que se tergiverse el sentido de mis afirmaciones. He escrito que uno de "los dos focos principales de donde partió el movimiento renovador de la Teología es el convento dominico de Saulchoir"[8]; y en otro lugar añado que "la posibilidad de una Teología *nueva* o al menos *renovada* es el problema que se plantearon primero algunos teólogos dominicos del colegio de Saulchoir, uno de los centros promotores del movimiento innovador"[9]

En estas frases las palabras "movimiento renovador" o "innovador" parecen entenderlas los Padres de Saulchoir como del todo equivalentes a lo que suele llamarse *Teología nueva*, en el sentido particular y peyorativo en que las empleó Pío XII en su alocución a los Padres de la Compañía de Jesús[10]. Sin embargo en mi mente y en el contexto de mis escritos es evidente que entiendo por "movimiento renovador" en general el esfuerzo por actualizar y adaptar la Teología

---

6 AAS 42 (1950) 561-578. Cf. Nicoláu-Salaverri, *Sacrae Theologiae Summa*, I. *Theologia Fundamentalis*, 1950, p. 1.067.

7 RevScPhTh 34 (1950) 193.

8 EstBíbl 8 (1949) 484.

9 EstEcl 24 (1950) 134.

10 AAS 38 (1946) 385.

a las exigencias científicas y críticas de nuestros tiempos: esfuerzo que contenido dentro de sus justos límites, es sin disputa recomendable y sano. Bajo esa denominación general de "movimiento renovador" comprendo, pues, principalmente a ese espíritu de prudente modernidad y sobria adaptación al genio, gustos y exigencias verdaderamente científicas de nuestros días: espíritu que, como sabemos, expresamente alabó y recomendó S. S. el Papa Pío XII en ambas a dos las alocuciones dirigidas en 1946 a los Padres dominicos y jesuítas [11].

Tomado en ese sentido general es como yo, en mi discurso de clausura de la Semana Teológica y en la crónica de la misma, atribuyo el "movimiento renovador" a la escuela dominicana de Saulchoir y a los trabajos numerosos y muy notables por ella publicados: atribución honrosa, con la que pensaba que les hacía el honor y la justicia que de verdad merecen. Puedo añadir además que con ello pretendí reflejar sintéticamente el pensamiento expuesto en la Semana por el pasionista de Roma Padre Monsegú. Afortunadamente acabo de ver publicado el trabajo de ese Padre, y sus ideas sobre este punto [12] son precisamente las que aspiré a reseñar en pocas palabras, aunque por el afán de concisión parezca tal vez que no lo he logrado perfectamente.

Dentro de ese "movimiento renovador" en general, distingo a continuación en particular *dos tendencias*: la una sana y la otra extremista. Ruego encarecidamente a los redactores de la *Nota* que adviertan cómo esta distinción es el tema primordial y el intento principal que pretendí destacar en mi discurso de clausura y en mi crónica. La misma distinción vuelvo a recalcarla, explicándola y matizándola mejor, en el artículo ya mencionado de Sal Terrae [13]. Ese es el núcleo esencial de los escritos citados, en los que me propuse sencillamente recalcar las mismas orientaciones que S. S. Pío XII había recomendado a los Padres dominicos y jesuítas en las dos alocuciones citadas. Y como el Papa había distinguido cuidadosamente las dos tendencias, reprobando la extremista y recomendando la moderada y sana, por eso insistí en la misma distinción, y lo hice puramente con el noble designio de contrarrestar a los que parecía se empeñaban en defender, que es sencillamente reprobable todo lo que se encierra en el propósito general de dar actualidad y acomodar a las exigencias de nuestros tiempos la sagrada Teología. De no haber advertido suficientemente a esa distinción esencial en mis escritos nace principalmente la incomprensión del sentido verdadero de ellos.

Ahora bien, cuando yo hablo de "los extremistas de Saul-

---

11 AAS 38 (1946) 384-85, 387-88.

12 B. G. Monsegú, C. P., *La actualidad teológica: hechos e ideas*. RevEspT 10 (1950) 196-200.

13 SalTer 38 (1950) 143-151.

choir" [14], no califico ni pretendo calificar de ese modo a todos los pertenecientes a esa escuela, como parecen haberlo interpretado los redactores de la *Nota*, sino sólo y exclusivamente a aquellos pocos que, perteneciendo de algún modo a tal centro, han propugnado alguna de las tendencias extremas y reprobables, que como efecto *per accidens* se desarrollaron al socaire del "movimiento renovador". En términos explícitos, yo califico de "extremistas de Saulchoir" a los Padres Chenu y Charlier, por los libros de ellos que la Sda. Congregación del Santo Oficio condenó en 1942 [15].

Pero los redactores de la *Nota* se hacen aquí fuertes contra mí, insistiendo en que Charlier no es ni fué nunca de Saulchoir y en que su libro no depende en nada del de Chenu. Me voy a permitir exponerles noble y llanamente las razones que me indujeron a hacer esa doble afirmación y el verdadero sentido en que la he hecho. Ciertamente no sabía si ese Padre era francés o belga, ni me interesaba ese extremo. Lo que sí sabía desde 1939 es que Charlier fué de algún modo discípulo de R. Draguet en Lovaina; como lo deduje del hecho de que se gloriaba Draguet de ver en el *essai sur le problème théologique* la doctrina y exposición de sus anotaciones de clase [16]. De todos modos, mi afirmación es independiente de datos de esa índole. Se basa únicamente en la lectura comparada de los libros de Chenu y Charlier, que prohibió el Santo Oficio, y en las informaciones que de ellos he recogido de autores que me ofrecían garantías de conocerlos.

En efecto, la lectura comparada de ambos libros me descubrió desde luego una ideología del de Charlier en tan alto grado coincidente con la del libro anterior de Chenu, que me infundió la vehemente sospecha de que el uno dependía del otro. Vino después la simultánea prohibición de ambos (6-II-1942), con la cual se acrecentó más mi sospecha. Pero al fin lo que me indujo a creer en esa dependencia fué el artículo que uno de los Consultores del Santo Oficio publicó explicando las razones de la condena en "L'Osservatore Romano" (9-II-1942); porque decía: "P. Chenu et P. Charlier unusquisque sua via procedit; nemo tamen est qui in eorum scriptis non videat quamdam sententiarum communionem et argumentorum fere cognationem. Nam P. Charlier in sententiis audacter innovandis Patrem Chenu, ut patet, assectatur, immo eo ulterius progreditur" [17]. Me pareció que se debía reconocer fuerza singular a este comentario, por ser de un Consultor del Santo Oficio y como tal, necesariamente conocedor de los cuidadosos estudios y maduras deliberaciones que se desarrollan en las

---

14 EstBíbl 8 (1949) 486.

15 D. CHENU, *Une école de Théologie: Le Saulchoir*, 1937; L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*, 1938. La prohibición; AAS 34 (1942) 37; la sumisión de ambos, l. c. 148.

16 EphThLov 16 (1939) 143-145.

17 PeriodMorCanLit 31 (1942) 186.

sesiones del alto tribunal antes de llegar a sentencias de esta índole. Añádase a esto la circunstancia de ser un artículo sobre los autores sancionados, publicado en el periódico del Vaticano, precisamente cuando se divulgaba el decreto condenatorio. Estas razones me indujeron a creer que el libro de Charlier dependía en algún modo del de Chenu, prescindiendo de la ulterior cuestión sobre el género, el grado y el modo peculiares de la tal dependencia, cuya resolución requería ulteriores investigaciones.

Me indujo además a creer que Charlier era de Saulchoir lo que decía el mismo Consultor del Santo Oficio en el artículo mencionado, en el que leo: "Nam uterque scriptor (Chenu y Charlier) ad illud studiorum cenaculum pertinet, cuius laudem exornant illustres doctores Gardeil, Lemonnyer, Mandonet, et certe sicut isti ad bonum et rectum intendit" [18]. Entendí que, sin mencionarlo, había en estas palabras una alusión inequívoca al Colegio de Saulchoir. Y no me ocurrió dudar de ello, por tratarse de un autor que espiritual e ideológicamente manifestaba tener tantas afinidades y coincidencias con la mentalidad del libro en que Chenu trata de la escuela de Saulchoir: *Une école de Théologie*: *Le Saulchoir*. Esto mismo me pareció que lo decía el P. Monsegú, cuando en la Semana Teológica leía las siguientes palabras: "En la escuela de Saulchoir ha habido quien ha avanzado quizá demasiado... y algunos de sus libros se han visto puestos en el Indice", y cita el de Chenu y el de Charlier [19].

Aprecio en su justo valor el testimonio que los interesados, y con derecho a estar mejor informados, nos dan en su *Nota*; pero deseo que quede bien sentado, y no me cansaré de repetirlo, que lo que yo atribuí a la escuela de Saulchoir como tal, fué el generoso y laudabilísimo esfuerzo de acomodar la Teología a la mentalidad y a las más elevadas exigencias científicas y críticas de nuestros días. Las exageraciones y aun errores en que han incurrido algunos pocos no se los atribuí ni pretendí atribuírselos más que a sus propios autores, o sea a aquellos de los que nos consta que los expresaron en sus escritos; aunque, ciertamente, sin excluir la posibilidad de que existieran colegas o discípulos seguidores de las mismas tendencias; ni creo sea aventurado suponer que pudieran darse, sobre todo entre el elemento joven, más proclive de suyo a la novedad [20].

Creen además los autores de la *Nota* que es ilógico ir a buscar los orígenes de la "Teología nueva" en un libro, como el de Chenu, publicado en 1937, casi diez años antes de que se hablase de semejante cosa. En mi artículo de Sal Terrae explico la distinción de matiz que existe entre el llamado *problema teológico* y la conocida por *nueva Teología*, y lo que

18 L. c. p. 185.
19 RevEspT 10 (1950) 199.
20 Cf. AnSOFrPr 26 (1943) 30-50.

directamente atribuyo a los Padres Chenu y Charlier es el planteamiento del *problema teológico*. Pero como ambos movimientos son tan afines en sus presupuestos, en sus causas y en sus deducciones, me permito disentir en esto de los autores de la *Nota* y creo que no es ilógico acudir también a la obra de Chenu para ver si de sus doctrinas se deriva de algún modo la llamada "nueva Teología".

Verdad es que ese dictado, antes de 1946 en que lo usó Pío XII, se usaba poco, sobre todo porque los mismos promotores del movimiento lo evitaban, y aun después de 1946, cuando algunos lo emplearon con profusión tal vez exagerada, les disgusta y molesta [21]. Pero saben muy bien mis impugnadores que ya en 1942, algunos meses después de la condena de Chenu y Charlier, alguien escribía autorizadamente: "Quod si nondum de *nova Theologia* loqui audent, illos saltem non pudet de *nova Theologiae directione* verba facere" [22].

Por otra parte, el dictado de "nueva Teología", aplicado expresamente a los Padres Chenu y Charlier, lo hemos leído también en 1942, en la aclaración antes mencionada del Consultor del Santo Oficio, juntamente con las razones que le indujeron a aplicárselo, cuando nos dice: "sed ambo acri ingenio instructi *in res novas proclives* iuvenili quadam audacia exuberantes, veterum doctorum semitis posthabitis, *non exauditam usque modo* in campo theologico reformationem, *inferunt*... Et profecto P. Chenu, illoque magis P. Charlier, circa progressum revelationis a Deo datae et circa doctrinae revelatae propositionem ab Ecclesia factam tales profitentur sententias quae nullo modo admitti possunt. Tenent enim a Deo revelata inconstantia esse et mutabilia ac perpetuo augeri, non solum in mente christifidelium qui ea apprehendunt, sed etiam in seipsis... Unde patet hanc *novam theologiam* quam duo scriptores *invehunt* et propugnant, dum conatur antiquae doctrinae patrimonium infirmare ac perdere, nihil certi ac constantis proponere quod fundamentum praebeat ad construendam *novam doctrinam* necessitatibus quae nunc sunt magis accommodatam" [23].

Luego, según estos testimonios, ya en 1942 se empleaba el dictado de "nueva Teología", y lo que es más, se afirmaba taxativamente que sus dos *primeros* iniciadores eran los Padres Chenu y Charlier con sus obras publicadas en 1937 y 1938. De ahí que también en nuestra Semana Teológica se aplicara esa denominación a los mismos autores, como lo hizo en su ponencia el teólogo tan prestigioso, perteneciente a la Pontificia Academia de Santo Tomás de Roma, Padre Bartolomé M. Xiberta, O. C., cuando dijo: "Con el nombre de *Teología nueva* hemos de entender el conjunto de ideas de Chenu y

---

21 Cf. J. ITURRIOZ, *Nueva Teología*, RazFe 141 (1950) 47.

22 AnSOFrPr 26 (1943) 30 s. (El subrayado es nuestro.)

23 P. PARENTE, *Annotationes*: PeriodMorCanLit 31 (1942) 185-187. (El subrayado es nuestro.)

Charlier, comunes en parte a Draguet y a los jesuítas de Lyon"[24]. Su pensamiento lo explica más ampliamente en un libro acabado de imprimir cuando se celebraba la Semana. En él, desarrollando el tema: NOVAE THEOLOGIAE CONCEPTIONES, comienza la exposición precisamente por los Padres Domingo Chenu y Ludovico Charlier[25]. Por lo tanto, en la IX Semana Española de Teología se citaron bastantes más nombres de los que creen y aducen los autores de la *Nota*, incompletamente documentados a base sólo de los trabajos que ellos han visto impresos, y además se defendió que la *nueva Teología* partió "primero", al menos *temporalmente*, del Colegio dominico de Saulchoir con el libro del P. Chenu publicado en 1937: ¿Qué extraño, pues, que mi resumen en el discurso de clausura y la Crónica de la Semana reflejaran ese mismo ideario?

Me da mucha pena haber tenido que remover todas estas cosas y haberme visto obligado a ser tan explícito en el asunto del Santo Oficio, tan doloroso y molesto para los interesados; pero la Redacción de la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques me ha puesto, muy contra mi voluntad, en la ineludible precisión de hacerlo. Este mi sincero pesar queda en parte compensado con la satisfacción de poder dar el testimonio más explícito de que es del todo inexacto el que yo haya calificado de "extremistas" a todos los profesores de Saulchoir, o "haya pretendido comprometer todos sus esfuerzos pasados, o me haya propuesto descalificar por adelantado todos sus trabajos del presente y del porvenir"[26]. Nada más contrario a mis intenciones y al espíritu y letra de mis escritos, como creo haber hecho ver suficientemente en los renglones que preceden. Pueden estar ciertos los Padres de Saulchoir de que soy un sincero admirador de su laboriosidad y de los trabajos, tantos en número y tan valiosos, que para bien de la ciencia eclesiástica viene produciendo su benemérita Institución desde los tiempos de un teólogo tan insigne como el Padre Ambrosio Gardeil. Lo que siento en el alma es que el afán de concisión, con que me vi obligado a redactar mi Crónica, haya podido dar pie a que se interpretara mi pensamiento en contra del verdadero y sincero aprecio de que en conjunto son en realidad merecedores los trabajos y las personas de los Padres de Saulchoir.

Joaquín Salaverri, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas, 15 de octubre de 1950.

---

24 EstFranc 51 (1950) 88.

25 B. M. Xiberta, O. Carm., *Introductio in Sacram Theologiam*, 1949, p. 92-101. Después de dedicar esas 10 páginas a Chenu y Charlier, se ocupa en las 15 siguientes de Soiron, Koepgen, Daniélou, Wurst, Bouillard, De Lubac, Fessard y von Balthasar, (p. 101-115).

26 RevScPhTh 34 (1950) 195.

Bibliografía

LIBROS

TRÜTSCH, JOSEPH, PBRO., SS. *Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores.*—Ed. Mutilati e Invalidi (Trento, 1949) 141, cm. 17/24.

Este libro contiene las secciones primera y tercera, con intercalación de un sumario de la segunda, de una tesis doctoral aprobada en la Universidad Gregoriana. Es de no poco interés, ya que se estudian en él las diversas soluciones que se han dado recientemente al problema del modo de la inhabitación divina en el justo, señalándose en ellas lo que tiene de aceptable o inaceptable o insuficiente o de avance, con miras a coordinar sus elementos positivos en una solución global.

Partiéndose de la de Vázquez y de la de Suárez como soluciones extremas, se expone primero la de Vázquez, que explica la inhabitación por la producción de la gracia como efecto especial de Dios presente por inmensidad. Se estudian los autores que por esa línea han buscado la explicación total o parcial de la inhabitación, subrayándose la gradación ascendente (v. g. Galtier, De la Taille, K. Rahner) el progreso que el autor cree descubrir en el desenvolvimiento y perfeccionamiento y puntualización del elemento embrionalmente indicado por Vázquez, con la adición por Galtier de la nota de ejemplaridad a la causalidad eficiente y con la prolongación de aquella nota a un carácter cuasiformal de la inhabitación efectuado en el orden del conocimiento. Así llega el autor a un punto en que la opinión vazqueciana le parece no poder alcanzar sus últimas consecuencias sin conectar con la suareciana.

Luego compendiosamente (segunda sección) se expone la solución de Suárez, que, sin señalar el aspecto eficiente vazqueciano de la inhabitación, explica ésta por la misma presencia de Dios como objeto de conocimiento y amor, presencia que es sustancial por ser objeto de la caridad que como tal (y no como sólo intencional) la exige. Esa presencia objetiva, bien entendida, ¿es elemento esencial de la inhabitación? Aunque otros lo niegan, el autor se adhiere decididamente con cuidadosas razones a los que lo afirman y así cree obtener una confirmación de su conclusión en la sección anterior.

Por fin en el intento a que aspira de conjunción de ambas corrientes, después de mencionar autores que llegaron a cierta unión entre ambas, sobre todo Gardeil, pero cuya solución se presenta como defectuosa, indica que las dos soluciones extremas (vazqueciana y suareciana) debidamente desarrolladas, de tal modo se complementan, que no se puede entender la una sin la otra. Para esa solución que, según el autor, apenas si había sido directamente tratada, él se apoya en las concepciones de Delaye, Jored y Rudloff, completadas por la de la actuación del alma por Dios (De la Taille) en razón de especie impresa con unión objetiva (Rahner). Así, según su concepción, y supuestas múltiples declaraciones que él hace para entenderla rectamente, la inhabitación se podría definir como: "Dei cum anima iusta coniunctio in ratione unius principii vitalis, qua Deus ut Actus se coniungit actuans substantiam animae ontologice in ordine ad cognitionem et amorem, et ideo simul est coniunctio in

ratione obiecti habitualis. Immo haec ratio obiecti ut elementum formale est considerandum, cum etiam ontologicam seu in principio vitae supernaturalis coniunctionem ultimatim specificet, quae sine respectu ad rationem obiecti non potest accurate determinari. Ideo recte... potest retineri formula classica: Deus inhabitat iustum tamquam (habitualiter) cognitum in cognoscente et amatum in amante" (p. 137).

Con eso el autor cree llegar a una opinión propia, pero que no la defiende como suya, sino como última evolución de los elementos indicados por los autores, cuyas opiniones ha valorado y relacionado entre sí para mostrar el avance teológico de esta cuestión. Y con ello juzga haber reducido a unidad del mejor modo posible lo que los autores modernos han dicho sobre ella. Pero no pretende que su solución sea la definitiva.

Aunque la cuestión de si la inhabitación es propia o apropiada, no entraba en su plan, piensa que su exposición también concluye a concebirla como propia y aun con relaciones diversas (de causalidad, pero no eficiente) para cada Persona. (¿Creerá el autor en serio que en esa cuestión puede identificarse a Lesio con Petavio?) Fuera de éste, él mismo indica diversos aspectos que cabe estudiar en el misterio de la inhabitación.

Lo dicho muestra que se trata de un trabajo bien oportuno y valioso. Pero acaso no le sobra nitidez en la exposición. Y es lamentable que el lenguaje un tanto tropezoso y de hipérbaton a menudo raro dificulte la lectura y a veces quizá la clara y rápida percepción de la idea. No faltan erratas, ni palabras no empadronadas en el latín (insuccessus, defectuositas), ni incorrecciones de lenguaje. La bibliografía es copiosa. Faltan índices sistemáticos de materias y autores.

J. Sagüés, S. I.

Ceuppens, P. F., O. P., *Theologia Biblica*. II. *De Sanctissima Trinitate*.—Editrice Marietti (Taurini, 1949) XII-299.

Esta segunda edición ofrece sobre la primera la ventaja de haber introducido la exégesis de numerosos textos de las *Cartas de San Pablo* y de las *Epístolas Católicas*. Por lo demás, el plan de la obra es bien sencillo, impuesto por la misma materia. Ya que el misterio trinitario consiste en la unidad de la esencia divina y en la trinidad de las personas, se estudian ambos aspectos primero en los libros del A. T., y después en los del N. Las conclusiones generales las enuncia su propio autor de esta manera (p. 275): 1. "El dogma de la unidad de la divina naturaleza, el monoteísmo perfecto, aparece ya desde los primeros versos del Génesis"... 2. "Pensamos que del A. T., y en particular de Is 9, 5, ... se puede deducir la existencia de dos personas al menos en Dios". 3. "Más difícil es demostrar por el A. T. la trinidad de las personas... Existen huellas de la S. Trinidad en el A. T. ... Pero creemos que el dogma de la trinidad de las personas en Dios no se enseña explícitamente en el A. T.". 4. "Es de todo punto indudable la revelación de este misterio en el N. T. Se le enseña explícitamente en todos los libros del N. T., o se le supone conocido de las comunidades, de tal modo que el dogma de la S. Trinidad fué predicado y admitido por todas las iglesias y por todos los fieles desde el principio del cristianismo, desde el tiempo de Cristo y de los Apóstoles".

S. González, S. I.

MORS, IOSEPHUS, S. J., *Theologia dogmatica*, t. III *De Christo Redemptore. De B. V. Maria. De cultu Sanctorum.* Editio altera emendata.—Typis "Editorial Guadalupe" (Bonis Auris-Argentina, 1949) 391.

El R. P. José Mors, S. J. nos era ya conocido por sus manuales de Teología. Recientemente en esta revista ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS 24 (1950) 250, el Rvdo. P. Severino González presenta a los lectores la 2.ª edición del t. IV de su Teología dogmática: *De gratia* y *De virtutibus infusis*. Tampoco el presente tratado aparece ahora por vez primera; es una nueva edición corregida. Nos encontramos ante un libro de texto ordenado, claro, de sencillez de líneas en su contextura. La doctrina fundamental se expone en las tesis, dejando para los escolios las cuestiones complementarias que pudieran entorpecer la marcha del pensamiento. Como ejemplo de las cualidades indicadas puede verse la tesis 17, en la que el autor estudia el problema de la conciliación de la libertad de Cristo, supuesto el precepto estricto de aceptar la muerte, con la impecabilidad y la visión beatífica. Se echan sin embargo de menos notas bibliográficas, tanto de libros como de artículos de revistas, sobre cada materia en particular. En cambio podría aligerarse el texto omitiendo la trascripción íntegra de los testimonios patrísticos de Rouët, que están al alcance de todos, y que a veces ocupan páginas enteras.

En la Mariología se expone clara y compendiosamente la doctrina sobre la Maternidad divina, la Virginidad, Asunción, Corredención y Mediación universal. Pero no nos explicamos por qué ha omitido por completo la consideración del excelso privilegio de la Inmaculada. Resultan también excesivamente sobrias las cuatro páginas dedicadas a S. José.

Estos pequeños reparos no quitan en nada el mérito principal de la obra. Por su gran valor pedagógico puede ser aceptada como libro de texto con preferencia a los manuales ya existentes sobre la misma materia que nosotros conocemos.

A. MORÁN, S. J.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *La gracia de Dios. Conferencias populares.*—El Perpetuo Socorro, 2 t. en 1 vol. (Madrid, 1949) 592, 550, cm. 11/15.

Ejemplo edificante el del benemérito misionero que tan férvidamente se emplea en ampliar con la pluma su acción apostólica. A la serie ya copiosa de sus obras, se añade hoy un libro vulgarizador de la gracia. En sus correrías aprendió que este tema, tan olvidado en la predicación, se abre a los ojos de los fieles como un mundo encantado. Por eso ahora en un volumen de bolsillo, papel biblia, le brinda cuarenta y ocho conferencias sobre la gracia santificante (no sobre la actual) en su naturaleza, en sus efectos, en su acción, en su crecimiento, en las virtudes, en sus fuentes, en el mérito, en su relación a la gloria, y en otros muchos aspectos.

No es que todo sea un estudio amplio y detenido de la gracia, ni mucho menos; lo que a ésta directamente se refiere es poco en comparación con el volumen total. Pues las ideas sobre ella, sin duda integralmente recogidas, van diluídas en un mar de historias, anécdotas, leyendas, comparaciones, amplificaciones oratorias, etc.; y acaso otras, como el concepto de adopción y la inhabitación, se explotan poco. Todo ello, unido a un estilo plástico, copioso, variado, ardiente, claro, sugestivo, coloreado, hace que su lectura sea de mucho interés.

Eso no quita que a veces, según creemos, el lector ordinario no llegará a percibir exactamente los pensamientos sobre la gracia que se le

quieren explicar, y acaso se le ofrecen algo inconexos dentro de una misma conferencia. Ni es de extrañar que en un género oratorio y de intención panegirista, se encuentren a menudo ideas teológicas menos matizadas o poco claras o hiperbólicas o a veces quizá inexactas. Así, por mencionar alguna, se dice que la doctrina de Bayo (a quien se le llama hereje audaz, siendo así que no fué hereje a sabiendas, sino que se sometió a las condenaciones y murió católicamente) fué condenada como impía y herética (I p. 75s); pero esa condenación de herejía no fué de toda la doctrina de Bayo, sino de algunas ideas, y sin que conste en concreto cuáles fueron las condenadas como tales. Se dice que debemos creer con la Iglesia que en el infierno hay llamas, afirmación que en el contexto se debe de referir al purgatorio; sin embargo no es de fe, aunque sí doctrina que hay que sostener, que en el infierno hay llamas (materiales), y no es sino doctrina probabilísima que en el purgatorio las haya. Allí mismo se dice que debemos creer que los tormentos de esta vida son nada en comparación con los del purgatorio; sin embargo mas bien los teólogos disputan sobre si éstos siempre superan a los mayores de esta vida (p. 456). Se insiste enfática, pero vagamente, en que la gracia es algo divino, sin subrayarse quizá lo bastante en que lo es sólo analógicamente.

No tenemos por lo demás sino plácemes para el autor, y aun nos permitimos alentarle a seguir por ese camino de la vulgarización de la Teología, exponiéndola en toda su belleza; que, además del bien que por sí mismo hará, es fácil que despierte vocaciones a imitar su tarea, tan loable y tan urgente.

J. Sagüés, S. J.

Garrigou-Lagrange, Reginaldo, O. P., *De Unione Sacerdotis cum Christo Sacerdote et Victima.*—Casa Edit. Marietti (Turín, Roma, 1948) IX-162, en 8.º

La infatigable pluma del veterano P. Garrigou-Lagrange ha producido este nuevo libro, que viene a ser un complemento del publicado no mucho ha *De sanctificatione sacerdotum secundum exigentias temporis nostri.* Aunque el libro se divide en tres partes, pero casi diríamos que la división sería de dos. Primeramente se exponen los principios dogmáticos sobre el Sacerdocio de Cristo y nuestro Sacerdocio, y luego la vida íntima de Sacerdote. La tercera parte se refiere a las actividades del Sacerdote.

Las dos primeras que señala el autor son las que nos satisfacen más. Con la sobriedad que exige la brevedad del libro, están expuestos los principios dogmáticos más generalmente aceptados en las escuelas. Con mucho acierto distingue el P. Garrigou-Lagrange lo cierto de lo probable; y siempre sus opiniones son seguras. Toca los puntos más interesantes de la vida íntima del Sacerdote: sus relaciones con Cristo Sacerdote y Víctima, la comunión del Sacerdote, sus relaciones con la Virgen Santísima, la gracia sacerdotal, etc.

La parte tercera, acerca de las actividades del Sacerdote, resume las normas que generalmente enseñan los Santos sobre la predicación, ministerios sacerdotales, confesiones, dirección espiritual. A esto último dedica una sección separada.

Toda la obrita puede ser muy útil a los teólogos que están próximos a las Sagradas Ordenes, y a los Sacerdotes para sus días de retiro, de Ejercicios espituales, al mismo tiempo que les ofrece materia muy apta

para las meditaciones cotidianas y para las pláticas a Sacerdotes y Seminaristas.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

GALLUS, TIBURTIUS, S. J., *Interpretatio Mariologica Protoevangelii* (Gen 3, 15) *tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum.*—Libreria Orbis Catholicus (Romae, 1949) XVI-215.

Muchísimo se ha escrito sobre este tema que el P. Gallus se propuso tratar. Bajo el aspecto Escriturístico, los campos están claramente divididos: unos admiten más o menos abiertamente el significado mariológico del Protoevangelio; otros más o menos decididamente lo rechazan. No tan grave ha sido la lucha de teólogos sobre este texto cuando se ha descendido al terreno de la patrística. Por lo general se puede decir que se han pronunciado por la sentencia afirmativa, admitiendo que el Protoevangelio habla de la Virgen. Ha sido doctrina de los últimos años la que ha vuelto a enturbiar el agua clara de la Patrología mariana, en particular por lo que se refiere al lugar característico del Génesis.

"El autor de este trabajo —escribe el P. Bea, Rector que era del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, en el *Praefatio* de la obra— con labor asidua y paciente ha estudiado todos los intérpretes que desde la época patrística hasta el Concilio Tridentino trataron del Protoevangelio, y examinados y ponderados todos y cada uno de los textos, ha procurado establecer si le dan o no interpretación mariológica y cómo la prueban y defienden contra las dificultades y dudas. De esta forma no se obtiene tan sólo el conocimiento de las opiniones de los autores aislados, sino que se esclarece el origen y desarrollo histórico de la interpretación. Por lo cual no hay duda de que esta obra dará mucha luz para juzgar con rectitud y precisión en las discusiones modernas sobre el Protoevangelio".

El libro se divide en dos secciones: la primera abarca la época patrística que el autor extiende solamente hasta el siglo V (excepción hecha de S. Isidoro de Sevilla, a quien incluye entre los antiguos Padres). Propone la doctrina de los Padres agrupada por materias; y así encuentra a Orígenes, Gregorio Nazianzeno, Basilio y Procopio, que dan al texto un sentido *no-mesiánico no-mariológico;* lo mismo aparece en el Crisóstomo y Jerónimo, en Agustín y Gregorio Magno; pero los cuatro primeros dan una interpretación según el sentido moral, los dos siguientes según el sentido natural, y los dos postreros admiten una interpretación alegórico-moral. Por el contrario, dan un sentido *mesiánico-mariológico* Justino, Irenso, Cipriano, Epifanio, la Epístola "de viro perfecto", León Magno, Isidoro de Sevilla, Serapión y Crisippo.

La sección segunda se refiere a la época postpatrística, que hace empezar el autor en el siglo VII, y se divide también en dos partes: analítica y sintética. La primera estudia los textos individuales de 102 autores convenientemente agrupados por épocas (período preescolástico, primera escolástica, alta escolástica, escolástica media y descendiente, y período pretridentino) y por materias dentro de cada época (obras exegéticas, homiléticas, litúrgicas, etc.). Esta clasificación nos parece muy acertada, porque sirve muchísimo para avalorar en su justo precio el conjunto de textos, pues es evidente que muy diverso valor tiene una interpretación si se da en una Homilía (que se presta a un sentido puramente acomodaticio) o en una exposición exegética, teológica, etc.

Por último, la parte sintética es la más valiosa para el lector que no tenga paciencia para comprobar por sí mismo el valor de los testimo-

nios aducidos. Y en esta parte nos satisface sumamente la imparcialidad del autor en la interpretación de los textos y sistematización de la doctrina. No se le observa prevención que le induzca a dar interpretación mariológica a textos dudosos o adversos, sino que coloca en su punto a cada autor. Las conclusiones mariológicas que del examen de los textos se deducen son las siguientes: B. Virgo virginaliter concepit; sus virtudes, particularmente su humildad y virginidad; su inmunidad de todo pecado actual; su Concepción inmaculada; su consorcio a la Redención de Cristo; su Asunción; y por último que Cristo es la Cabeza y el Príncipe del linaje humano, con la Virgen María.

Todo nos gusta en esta obra del P. Gallus, a quien felicitamos de corazón por su paciente labor y profunda investigación. Nos parece que quedan bien refutadas ciertas doctrinas modernas y en particular la obra del DREWNIAK, *Die mariologische Deutung von Gen.* 3, 15 *in der Väterzeit*. Solamente nos desarada el precio exorbitante de 120 ptas. a que vende el libro la Casa Herder, dada la calidad del papel y defectuosa impresión.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ESTEVE, HENRICUS M., O. CARM., *De caelesti mediatione sacerdotali Christi iuxta Hebr.* 8, 3-4.—Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1949) 280.

Objeto principal de este trabajo es la investigación de los dos versículos de la carta a los Hebreos: "unde necesse est et hunc habere aliquid, quod offerat: si ergo esset super terram, nec esset sacerdos..." (8, 3s). Presenta ante todo el autor en breves trazos las diversas soluciones dadas al problema de la genuina concepción de toda la economía de la redención según la carta a los Hebreos. Precisamente para fijar la relación entre el sacrificio y la gloria de Cristo se estudia en la presente monografía esta breve perícopa, que ocupa un puesto central en el pensamiento dogmático de San Pablo. La primera parte es una exposición histórico-filológica de ambos versículos. La segunda parte es la más amplia y contiene la exégesis teológica del texto mismo, considerándolo además en el contexto próximo (liturgia del día de la expiación: Kippurin) y en el contexto general de la idea rectora de esta carta. La tercera parte es una confirmación de la exégesis propuesta, estudiando en sendos capítulos el término tan característico τελείωσις, la relación entre la muerte de Cristo y su gloria, la obra de Cristo como διαθήκη. En la cuarta y última parte se establece una comparación con la teología paulina por lo que se refiere al concepto litúrgico-sacrifical de la obra de Cristo, a la importancia y al valor soteriológico de la glorificación de Cristo y finalmente a la doctrina acerca del Cristo-Cabeza celeste en las cartas de la cautividad. Se intercalan dos excursos: uno sobre la oblación eucarística en Hebr 13, 10 y otro sobre el fundamento del sacerdocio mesiánico (Ps 2,7) y su génesis histórica (Ps 109, 4).

La elección del tema ha sido muy oportuna por la trascendencia de este texto para una recta inteligencia de la enseñanza de San Pablo acerca de la redención, la cual se obra por el único sacrificio de la muerte de Cristo y juntamente es perfeccionada por la entrada del Pontífice Sumo en el tabernáculo celestial, desde el que nos comunica la salvación que nos había merecido en la cruz (273s). Directamente rechaza el autor la idea de una oblación celeste (101-108), que pudiera fundarse en la carta a los Hebreos. El método no es de polémica ni siquiera dentro del campo católico, sino francamente constructivo; ni se pierde en detalles de

erudición, sino que, echando mano de los conocimientos filológicos e históricos, penetra con profundo sentido hasta la médula del pensamiento teológico latente en los textos inspirados. Obra de madurez exegética, que recuerda a nuestros grandes escrituristas. Resalta aún más la envergadura de este trabajo, cuando se reflexiona sobre lo espinoso de los temas tratados y se ve al autor caminar siempre con paso firme, con dominio no sólo del terreno que inmediatamente se extiende ante él, sino también de los campos circundantes. Creemos que esta monografía llevada con todo rigor científico y vivificada por el sano aliento de la exégesis tradicional, significará un avance decisivo en la recta comprensión de la carta a los Hebreos y consiguientemente en la justa apreciación del sacerdocio de N. S. Jesucristo.

Facilitarían mucho el aprovechamiento rápido de la obra un índice de materias, en el cual se indicasen los principales términos escriturísticos estudiados, y otro índice de los pasajes de la Sagrada Escritura que se han explicado. Un poco entorpecen la lectura los incisos algo demasiado frecuentes y no necesarios: mea quiem sententia, uti reor, y parecidos. En la página 261 se establece una ligera oposición entre el "Spiritus Christi" por razón de la propiedad y el "Spiritus Christi" por razón de la procesión eterna; creemos que en ese contexto hubiera sido más exacto oponer sí la propiedad y la misión, pero no la propiedad y la procesión eterna, pues que ésta se prueba precisamente por la propiedad del mismo modo que por la misión.

J. Solano, S. J.

Dupont, Jacques, O. S. B., *Gnosis, la Connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul.* (Univ. Cath. Lovaniense. Dissert. ad gradum in Facultate Theol., Ser. II, 40).—Impr. Sainte Catherine, S. A., Tempelhof, 37 (Bruges, 1949) XX-604.

El autor, doctor en Teología, Licenciado en Sagrada Escritura y en Filología e Historia oriental, nos presenta en esta obra un trabajo de auténtica investigación.

Para su tesis doctoral había investigado sobre el concepto de sabiduría en S. Pablo. Ahora estudia el del conocimiento o *gnosis*.

Hoy se da por adquirido en los medios científicos que el término *gnosis* responde a la aspiración mística del paganismo helenista por ver a Dios. La *gnosis* no es un acto ordinario del entendimiento, sino una contemplación, una experiencia de Dios, una unión con él y una como divinización del alma. La religión de la *gnosis* es como una prolongación de la religión de los misterios.

Los primeros cristianos, al entrar en el mundo helenista, se encontraron en seguida con el misticismo de la *gnosis*. Muchos de ellos, venidos del paganismo, participaban de la gran aspiración religiosa de su tiempo. Por eso el misticismo de la *gnosis* entró en el cristianismo. Y el fenómeno tuvo lugar en las principales comunidades helenísticas, como en Corinto. Dibelius cree que en Phil 3, 8 *gnosis* tiene el sentido técnico del misticismo helenista.

Para la generalidad de los críticos el influjo del helenismo y de la filosofía pagana en la *gnosis* de S. Pablo es claro y casi una tesis.

El autor rebate esta teoría y concluye con un amplio y documentado estudio que S. Pablo en el empleo que hace de la *gnosis* sólo depende del judaísmo. En el vocabulario judío de la época *gnosis* tenía un sentido más amplio, que traducía la actitud total religiosa del judío piadoso, la adhesión al Dios de sus padres y la guarda de su Ley, y otro más

restringido y propio de los doctores de la Ley. La *gnosis* era la ciencia teórica de la Ley.

El libro de Dom Dupont supone un gran esfuerzo y avance en el estudio de las fuentes paulinas. Estudio muy concienzudo y presentado con todo el alarde de la ciencia crítica, revela con cuánta cautela hay que mirar en el campo de la verdadera ciencia todas esas teorías y millares de páginas que quieren esclarecer el pensamiento de S. Pablo con las corrientes helenísticas filosóficorreligiosas de la época. El pensamiento de S. Pablo tiene un origen más puro y más sencillo.

J. LEAL, S. J.

VITALE, MARCELO, *I discorsi di Mosè Deuteronomio*. Traduzione letterale ritmica.—Società Edit. Intern., Corso Regina Margherita, 176 (Torino, 1949) 302, c. 22×16.

Como el autor explica en el prólogo, se trata en este libro de una traducción literal y rítmica del Deuteronomio, quinto libro del Pentateuco y título oficial entre los cristianos. Los judíos lo llaman Devarim, palabras o discursos. Este libro encierra mucho de historia, de jurisprudencia, filosofía y poesía.

Al pie de la página van algunas notas explicativas.

J. LEAL, S. J.

ALLGEIER, ARTHUR, *Die neue Psalmenübersetzung*. Der liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani.—Verlag Herder (Freiburg im Breisgau, 1949) 347.

El nombre del autor, a quien de mucho tiempo conocíamos por sus valiosos trabajos escriturísticos, constituye por sí solo una garantía del mérito de la presente obra.

Sobre la Nueva Versión Piana de los Salmos, numerosos y estimables estudios se han hecho: creemos que a ninguno cede el presente la palma en cuanto se refiere al cotejo del texto de dicha versión y el de la Vulgata, o Salterio Galicano.

En este punto ha realizado el autor, junto con sus cooperadores, un trabajo en extremo minucioso y perfectamente ordenado. En las páginas pares se leen las frases o las simples voces de la Vulgata; en las impares las correspondientes de la nueva versión, y a su lado la traducción alemana. Y para que el lector pueda fácilmente dar con la palabra o frase que desea, la columna del centro (versión piana) está ordenada por orden alfabético. Con tal disposición resulta posible darse cuenta en muy breve tiempo de la relación que existe entre los dos textos. En no pocos versículos se pasa de noche oscura a claridad meridiana. Citemos algunos ejemplos:

Ps 89,10 Quoniam supervenit mansuetudo: nam cito transeunt et nos avolamus.

Ps 103,17 Herodii domus dux est eorum: ciconiae domus sunt abietes.

Ps 77,38 Abundavit ut averteret: crebro cohibuit (iram suam).

Ps 67,7 Similiter eos, qui exasperant, que habitant in sepulcris: rebelles tantum degunt in torrida terra.

Ps 43,15 Posuisti nos in similitudinem: fecisti nos fabulam.

Ps 88,34 Neque nocebo in veritate mea: nec fidem meam fallam.

Ps 140,7 Sicut crassitudo terrae erupta est super terram: ut cum terram quis sulcat et findit.

Ps 26,12 Et mentita est iniquitas sibi: qui violentiam spirant.

Ps 89,9 Defecimus, anni nostri sicut aranea meditabuntur: finivimus annos nostros ut suspirium.

Ps 73,20 Repleti sunt qui obscurati sunt terrae domibus iniquitatum: violentiae plena sunt latibula terrae et campi.

Bien pudiéramos multiplicar los ejemplos; pero no hace falta: los que hemos aducido dan ya suficiente idea de la claridad en que aparecen en la nueva versión no pocos textos, que en la Vulgata resultaban oscuros y aun a las veces ininteligibles; y esto no por la dificultad de la materia o del fondo, sino sencillamente por defecto de la traducción.

La versión alemana está hecha, como ya dijimos, sobre la nueva latina piana; y de ésta se ha tomado, con el debido permiso, la breve introducción a cada salmo. No se ha puesto en el margen inferior de las páginas ninguna nota. La presentación del libro es excelente.

Al cerrar estas líneas no podemos, no queremos disimular un sentimiento de respetuosa admiración por la fuerza de voluntad, la serenidad, la tenaz perseverancia que se traslucen a través de este libro escrito en las azarosas, dolorosas condiciones que todos conocemos. Al autor y a sus cooperadores vaya nuestra sincera felicitación.

ANDRÉS FERNÁNDEZ, S. J.

BEA, AGUSTÍN, S. J., *Die neue lateinische Psalmenübersetzung.* Ihr Werden und ihr Geist.—Herder (Freiburg im Breisgau, 1949) VIII-171.

El Rvdo. P. Agustín Bea, Rector durante muchos años del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, y Presidente de la Comisión encargada de la traducción latina del Salterio, expone en este libro el origen y el desarrollo de la nueva traducción de Salmos llevada a cabo por la Comisión. Habiendo sido el autor de este libro uno de los que más intervinieron en los trabajos preparatorios y ejecutivos de la nueva obra, es de los que mejor podían explicar su valor, y las aportaciones prácticas llevadas a cabo.

Toca el autor algunos de aquellos puntos más controvertidos a propósito de la nueva traducción, como son la antigüedad de la traducción Vulgata, el uso litúrgico de la misma, etc.

Se ha traducido este librito a varias lenguas, entre ellas la castellana. y es muy de recomendar a todos aquellos que censuran la nueva traducción, seguramente por ignorar que todos los reparos que pueden aducir en contra de la misma fueron ya previstos, y, a pesar de ellos, el Santo Padre, único a quien corresponde dictaminar en tales materias, tuvo interés extraordinario en que se llevase a cabo y publicase cuanto antes.

IGNACIO CARRIÓ.

NÁCAR FUSTER, ELOINO y COLUNGA, ALBERTO, O. P., *Sagrada Biblia.* Versión directa de las lenguas originales. Tercera edición corregida y más copiosamente anotada. Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Gaetano Cicognani, Nuncio de Su Santidad en España.—Biblioteca de Autores Españoles (Madrid, 1949) LXXXVII-1716, y siete mapas en color, 80 ptas.

En su tercera edición aparece de nuevo este egregio monumento de la ciencia escriturística española levantado por el santamente fallecido don Eloino Nácar, Canónigo Lectoral de Salamanca, y por el M. R. P. Co-

lunga, de la Orden de Santo Domingo. La muerte del primero de los dos colaboradores ha impedido nuevos retoques en el Antiguo Testamento, a él encargado, mas no ha sucedido lo mismo con la parte referente al Nuevo Testamento, que está a cargo del P. Colunga.

Que en el volumen se prefiere la docta sobriedad a la erudición farragosa, se echa de ver en todas las introducciones de la obra, lo mismo en las generales que al principio del volumen se ponen, para dar a conocer la razón de ser del canon escriturístico, de la inspiración y del valor de las Sagradas Letras; que en las que abarcan a grupos de libros como al Pentateuco, Sapienciales y Proféticos; y en los particulares de cada libro. En todo el volumen se manifiestan maravillosamente unidas la ciencia y la sencillez. Todavía pueden notarse la preciosa introducción al Cantar de los Cantares, y la magnífica del Apocalipsis de San Juan, y se citan estos libros por lo mismo que en su exquisitez están expuestos a malas inerpreaciones. De sabios es dar la doctrina bien digerida y al alcance de los que van a tener que usar el libro que se les presenta.

Da gusto captar en la traducción la virilidad de las frases originales, v. g. en los primeros capítulos del Génesis, en los discursos de Eliu (Iob, c. 32-37) que enseña el valor educativo del castigo, en los de Yave (Iob, c. 38 y 39); las elevaciones de los salmos cuyos esquemas admirablemente trazados en nota sirven muy adecuadamente para la inteligencia del texto.

Las notas que acompañan a éste son verdaderamente explicativas y aclaratorias, lo mismo las del Antiguo que las del Nuevo Testamento. Sirvan de ejemplo las que se ponen en *Hechos* 4,34 acerca del régimen de bienes de los antiguos cristianos, iluminado muy certeramente con el texto y notas de Galatas, 2, 10, y de 2 Corintios, 8, relativas a las colectas de una iglesias pará otras.

No merecen sino grandes alabanzas los autores y editores de la obra, los cuales en tan poco tiempo regalan afortunadamente con una tercera edición a los lectores españoles, que han sabido apreciar el valor de la insigne versión a ellos ofrecida.

JOAQUÍN AZPIAZU, S. J.

ZERWICK, MAXIMILIANUS, S. J., *Graecitas biblica exemplis illustratur.*—Pontificio Istituto Biblico, Piazza Pilotta, 35 (Romae, 1949) XI-119, cm. 24×17.

Esta segunda edición supera en extensión a la primera del año 1944, que sólo tenía 64 páginas. Y se deben las mejoras a la mayor experiencia del autor, que desde hace doce años viene enseñando en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

El libro es sumamente práctico para profesores de exégesis y de Griego-Bíblico por las atinadas observaciones y ejemplos en él contenidos. Los dos índices del final lo hacen muy manejable.

En el primer índice —Locorum S. Scripturae— aparecen todos los versos que se explican gramaticalmente en el texto.

El segundo índice es propio de esta segunda edición: capita selecta praeparata secundum numeros huius grammaticae. Siguiendo este índice se puede hacer el análisis gramatical greco-bíblico de Mt 5-7; Mc 5-7; Lc 1-2; Act 17; Phil y 1 ad Thess.

J. LEAL, S. J.

GHELLINCK, J. DE, S. I., ancien Professeur a l'Université Grégorienne et a la Faculté de Théologie du Collège Théologique S. I. de Louvain, *Patristique et Moyen Age*: Etudes d'histoire littéraire et doctrinale. Tome I. *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*. Nouvelle édition revue et considérablement augmentée.—J. Duculot (Gembloux, 1949) 8.°, XII-321.

Cuando hace tres años nada más hacíamos la presentación y elogio de esta magna obra ("Estudios Eclesiásticos", 1947, p. 111), no podía suponerse que tan pronto fuera necesaria una segunda edición. El público docto ha sabido apreciar las excelencias de crítica y valoración de esta historia, que, por otra parte, ofrece un tema de candente actualidad.

Las investigaciones llevadas a cabo desde el Renacimiento acá, acerca del Símbolo de los Apóstoles, con su primera fase desde L. Valla hasta Caspari; con el hallazgo de la "forma antiquior" por Ussler; con los estudios subsiguientes, de Caspari, Harnack, Kattenbusch, Burn, Loofs y otros; las novísimas apreciaciones desde la primera mundial, sobre las formas "recentior", "antiquior" y "antiquissima", con las críticas y contiendas hasta nuestros días.

La nueva edición, aumentada en unas cincuenta páginas, completa la obra en diversos aspectos. Hanse registrado y sometido a crítica los estudios aparecidos sobre el tema después de la última guerra; añádense nuevos análisis de alguno de ellos; la bibliografía de última hora obtiene también su debido complemento.

Conocen nuestros lectores la excepcional competencia del autor, arrebatado recientemente por la muerte a sus meritísimos trabajos. Sus dotes de erudición exhaustiva, de crítica alerta y equilibrada, de objetiva madurez y valoración definitiva, se brindan al lector en diáfana exposición de tonos precisos y matizados. Están también en preparación otros volúmenes de la misma obra, precioso instrumento de trabajo para todos los estudiosos de la teología y de la historia de las doctrinas cristianas. El presente volumen, que, en frase de uno de los críticos "ha dicho la última palabra sobre esta historia", es buen anticipo del conjunto definitivo.

JOSÉ MADOZ, S. I.

JANINI CUESTA, JOSÉ, *Pathos y dieta de San Jerónimo*. Publicado en *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*, vol. I, julio-diciembre de 1949, p. 299-366.

El autor de la valiosa investigación *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa* (Madrid, 1946), enfoca hoy su análisis de doctor en medicina y su crítica de teólogo ponderado hacia un objeto de estudio gratamente remunerador: *Pathos y dieta de San Jerónimo*. Inquisición original y meritísima de todo punto. "La alimentación, los cambios de régimen, las avitaminosis y las enfermedades carenciales originadas por la voluntaria desnutrición de San Jerónimo".

Los mejores méritos de Gorce y de Cavallera se aplican aquí a este nuevo aspecto biográfico-crítico de la compleja personalidad del Solitario de Belén. Sobre el fondo histórico del ambiente romano se estudian los múltiples textos del gran anacoreta en la sinceridad de sus obras, especialmente en su Epistolario. Los resultados son del mayor interés: interpretaciones nuevas acerca de las enfermedades y tentaciones del gran asceta, matices nunca estudiados de su espiritualidad, sentido del

famoso sueño jeronimiano, etc. Y todo ello no es sino un capítulo de una obra total prometedora.

José Madoz, S. I.

Pinard de la Boullaye, H., S. J., *El Estudio comparado de las religiones.* Vol. II *Sus Métodos.* Ensayo crítico por ....., Profesor de Historia de las Religiones en la Universidad Gregoriana. Versión de los PP. Florentín G. de Andoin, S. J., y Teodoro Martínez, S. J. Nueva edición revisada y aumentada.—Edit. Razón y Fe. Edic. FAX (Madrid, 1945) 522, 20×28, 55 ptas.

La recensión de esta egregia obra debía haber aparecido hace varios años. Si alguna culpa nos cabe a nosotros en este retraso comenzamos por expresar nuestro sincero sentimiento.

Sorprende que obra tan voluminosa, y cuya seriedad hace suponer a su autor que no encontraría muchos lectores entre los "aficionados", alcanzase en seis años tres ediciones. La presente traducción, unos años posterior a la última edición francesa, contiene innovaciones remitidas por el autor a los traductores, con lo que resulta una edición nueva.

Desde su prólogo aparece la competencia de su autor y la perfección en realizar su ardua empresa. La bibliografía que va citándose a lo largo del libro es abrumadora, y eso que, según el propio autor, "hemos eliminado, en lo posible, las obras de mediano valor"; de ella afirma ingenuamente: "queda voluntariamente incompleta, pero es crítica"; ya se ve lo que esa última palabra encierra de conocimiento y trabajo en el autor y de orientación para el lector. El orden, claridad, poder de distinción y de síntesis en medio del caos ingente de datos y orientaciones que pululan en su tema, causa admiración. Análoga es la seguridad y solidez en el raciocinio y en la idea, aunque el seguir el hilo de éstas, dado lo intrincado y complejo del asunto, no sea siempre cosa de pasatiempo. Unese estrechamente con esto la eficacia y vigor dialéctico, de suma importancia en una exposición crítica de estudios y de métodos. Por fin, en expresión de uno de los científicos bien competentes en la materia, el alemán Haas: "el autor no permite dudar al lector de que posee él mismo lo que exige al investigador: el amor a la Verdad por sí misma, la pasión de lo verdadero". Añadamos que el medio por el que el lector español puede llegar a disfrutar de esos valores, es una traducción excelente.

El vol. 1.º, aparecido en castellano en 1940 y ya juzgado en otra ocasión, expone y critica los diversos estudios que sobre las religiones occidentales—las que la obra considera—se han hecho desde los griegos hasta nuestros días. En el 2.º se examinan los diversos métodos empleados en ese estudio comparativo, y se juzga de su respectivo valor, criticándolos así a ellos mismos y deduciendo, además, las condiciones que ha de tener aquél o el conjunto de aquéllos que se juzguen más aptos para esta clase de estudios. Va precedida la exposición de un capítulo introductorio sobre nociones y principios generales; los siete siguientes se dedican respectivamente a cada uno de los métodos empleados por los investigadores en estos estudios: comparativo, histórico, filológico, antropológico, al que se dedican dos capítulos, psicológico, sociológico; el capítulo nono considera las ciencias auxiliares y presenta las conclusiones. Cada una de esas partes es un verdadero tratado.

La obra, aunque no es una Historia de las Religiones, contiene incontables y valiosísimos materiales de esa historia, cuidadosamente escogidos y justipreciados, para, a base de los hechos, estudiar el problema de

los métodos. El autor, con un afán, casi escrúpulo de suma objetividad y de acomodarse en todo lo posible a la posición de crítica teóricamente propugnada por los heterodoxos, prescinde en su examen y argumentación de todo presupuesto filosófico o dogmático concerniente a la verdadera religión natural y revelada. Sólo se funda en los hechos empíricos y en los principios elementales de raciocinio, imprescindibles a todo el que quiera razonar científicamente sobre cualquier materia. El concepto inicial de religión es igualmente empírico y que nadie puede rechazar. Esta posición es un verdadero alarde de magnanimidad con el extremismo antidogmático, en sí no necesaria, pero de singular valor apologético cuando, arrancando de ella y sin otro auxilio que el del puro examen crítico de los hechos, se obtiene por término, al menos implícito, la exaltación incontestable de la única religión verdadera. Ya se ve qué competencia de crítica y de raciocinio revela este mérito insigne en el autor.

El cúmulo de valores sintetizados en este estudio le hace utilísimo no sólo para el especialista en la materia o para el teólogo, sino para el interesado en la historia de la cultura, de la filosofía, por la antropología y aun por otras ramas de las ciencias del espíritu. En lo que discrepamos del autor es en el subtítulo de *Ensayo...*, con que su modestia le ha hecho llamar a su obra. Esta es un estudio de primer orden y, por decirlo con palabras del profesor de Oxford, Stanley A. Cook, "tan oportuna" para el ambiente a que se dirige, "como sin rival".

El complemento que falta a la traducción es un índice alfabético análogo al de la edición francesa, con el que la facilidad de manejo de la obra y su rendimiento crecen extraordinariamente. Esperamos que la Facultad de Teología del Col. Máx. S. J. de Oña, a la que se debe la realización de la edición castellana, corone su meritísima labor.

JESÚS MUÑOZ, S. J.

MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. preparada por ENRIQUE SÁNCHEZ REYES, director de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, 8 t. (Edición nacional de las Obras completas, tomos XXXV-XLII).—C. S. de I. C., Aldus, S. A. de art. gráf. (Santander, 1946-1948) XIII-431, 496, 448, 451, 486, 514, 736 y 595.

Esta obra, salida de la pluma de un mozo casi imberbe, de veintitrés años, es la que dió fama universal a Menéndez Pelayo. Sólo de tres tomos constaba la primera edición, aparecida entre 1880 y 1881, y ya al final del tercero añadía las *Addenda et corrigenda*, en que bastantes juicios, datos y frases se rectificaban noblemente. Esto no obstante todos tributaron subidos elogios a una obra tan preclara y original, que se agotó rápidamente. Su autor anunciaba en 1910 la pronto reedición, tan esperada, de su obra enteramente refundida; pero la prematura muerte le impidió que la llevase a cabo. Por desgracia, aunque dejó preparados dos ejemplares de su uso, "materialmente anegados en un piélago de notas y enmiendas", sólo uno de los dos, e incompleto en el tomo 3.º, ha llegado a manos de su actual reeditor, Enrique Sánchez Reyes. La Casa Suárez, de Madrid, se encargó de la 2.ª edición, y la confió al Sr. Bonilla, quien, si bien debió tener a su disposición aquellos dos ejemplares que don Marcelino había llenado de acotaciones, sólo unas pocas notas recogió en la publicación de los tres primeros tomos. Por fortuna, no siguió este criterio el Sr. Artigas desde el tomo 4.º de la colección. En esta 3.ª edición de *Los heterodoxos españoles*, que aparece en la edición nacional de las obras del ilustre santanderino, emprendida por el C. S. de I. C., el

encargado de ella, Sánchez Reyes, aprovecha las notas de la 2.ª edición, aumentándolas, aunque en pequeña parte, e incluye algunos artículos, y al final diversas adiciones en forma de apéndices.

Aunque es de lamentar que esta edición no la haya podido realizar el mismo autor, para darle cierta presentación más estética y moderna, no cabe duda que esta edición supera la 2.ª Los dos últimos tomos se dedican a apéndices, y con mucho acierto han puesto en el apéndice 2.º el tomo de prehistoria en que se convirtieron las cuatro páginas de prolegómenos de la 1.ª edición. Sobre todo, son muy de agradecer los índices generales, onomástico de materias, elaborados por Luis M.ª González-Palencia y Angela González-Palencia.

Hoy por hoy, es esta una obra insustituible. Desde el fallecimiento de M. P. en 1912 mucho se ha escrito, y alguno que otro juicio quizá convendría retocarlo, como el desfavorable que da del infortunado arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza de Miranda (Cf. Gregorio Marañón, *El proceso del arzobispo Carranza*: BolAcHist 127 (1950) 135-178). Mil plácemes merece el actual reeditor por el esmero con que ha presentado al público una obra tan eximia.

M. Quera, S. I.

Creusen, I., *Epitome Iuris Canonici*, I².—H. Dessain (Mechliniae-Romae, 1949) XVI + 689.

Este manual escolar, preparado por los PP. Vermeersch y Creusen a raíz de la promulgación del Código canónico, tiene a su favor el testimonio continuado de los estudiosos del Derecho canónico, que ininterrumpidamente agotan edición tras edición, en períodos regulares de tiempo que, como es natural, cada vez se distancian más entre sí.

Los diez años largos que interpuso la guerra con sus consecuencias entre la 6.ª y la 7.ª edición de este primer volumen, han permitido al P. Creusen revisar cuidadosamente su comentario sobre los dos primeros libros del Código, a los que responde, enriqueciéndolo o aquilatándolo en muchos pasajes, sobre todo del libro primero, más rico en problemas y comentarios, y también en algunas partes del segundo.

No hay que decir que en general no se le escapan a la diligencia del P. Creusen las supresiones, correcciones o añadiduras que imponen las respuestas auténticas de la Comisión intérprete del Código y las nuevas disposiciones pontificias. Así, por ejemplo, el número 840 bis presenta una síntesis muy sustanciosa y completa, en su brevedad, de la nueva forma canónica de perfección, que son los Institutos seculares; los números 842 y 855 exponen el concepto y figura jurídica de la Asociación de Acción Católica; se pule y completa en los números 580-583 la noción de estado religioso y, aunque abreviando, se esclarecen más los conceptos de perfección religiosa y sacerdotal en el número 585, etc.

Conserva fundamentalmente la numeración de la edición anterior, aunque haya algunas modificaciones accidentales impuestas por las innovaciones. Ello es un acierto, que debería mantener en cuanto sea posible en ulteriores ediciones, olvidando en esto definitivamente el uso del P. Vermeersch, molesto en la práctica. Las modificaciones menores que ha introducido, añadiendo subnúmeros y nuevos párrafos o alterando ligeramente la numeración en algunas partes para ordenar mejor y completar las ideas, pero volviendo a restaurarla en cuanto puede, no nos merecen reparo ninguno sino alabanza. Así, por ejemplo, los números 88-90, sobre la índole personal o territorial de la ley, aprovechando el magnífico es-

tudio de Onclin; el número 149, sobre computación del tiempo en cuanto al punto de partida o de término; los números 841-842, sobre el estado laical, etc.

Si se nos permite manifestar algunos reparos o sugerir indicaciones, nos atrevemos a indicar que, para nuestro gusto, ganaría la obra suprimiento a veces (v. gr., números 149, 229, 841) las indicaciones de relación demasiado personal a determinados autores, en particular al P. Vermeersch, manteniéndose en un plan más académico.

Más de uno echará de menos, y con razón, en las cuestiones del libro primero la autoridad del P. Rodrigo, comparable con las de Van Hove y Michiels, así como la del P. F. Regatillo, ya en general, ya en puntos de discusión concretos, como el de la facultad para dispensar a los peregrinos (número 198) o en las referencias bibliográficas. En posteriores ediciones no deberá omitirse junto a los repertorios de Bouscaren, Cimetier, Coronata y Sartori, el más completo que todos ellos *Interpretatio et Iurisprudentia* C. I. C., ni el comentario de Mons. Tabera y sus colaboradores al Derecho de los religiosos, pues es uno de los mejores que hoy existen, ni la Revista "Vida religiosa", del benemérito Instituto Claretiano.

Sorprende también que no se haya aprovechado a veces suficientemente de las respuestas auténticas de la Comisión intérprete, por ejemplo, para la controversia apuntada en el número 148,3 y suprimida ya por la respuesta publicada en AAS 39 (1947) 373; para la explicación de las facultades de los Obispos en punto a dispensas en las leyes generales de la Iglesia (cf. CIC 39 (1947) 374), a lo que habrá de añadirse la respuesta reciente de AAS (1949) 158 (que ofrece también un argumento para la doctrina del número 251 sobre el origen de la obligación del celibato eclesiástico); para la sujeción de los Orientales a las leyes sobre libros prohibidos (AAS 36 (1944) 25), etc. En cambio, debería, acaso, haberse omitido en el númeror 122, la referencia al c. 1.099 § 2, que ya no tiene más interés que el histórico, y se podrían suprimir algunas repeticiones, v. gr., la del número 758 en relación con los números 193-194.

Nos satisfacen algunas modificaciones de opinión, por ejemplo, la de no aplicar a las indulgencias el favor del c. 33 § 1, que nos parece más canónica a la contraria (número 148), o la de negar que la potestad para dispensar de obligaciones implica la de conmutarlas (número 187). En cambio, dudamos que todos admitan sin reservas algunos otros puntos de vista en la forma absoluta con que se exponen; por ejemplo, que los viajeros tengan que regirse siempre por la hora del lugar en que se encuentran (número 148), que a falta de confesor ordinario se habrá de llamar al extraordinario o a uno de los suplementarios, como indistintamente, para confesar a la comunidad, etc.

En la definición de Acción Católica (número 842) nos resulta oscura la explicación del tercer miembro, "est participatio quaedem apostolatus hierarchici", y creemos que debe seguirse la práctica que observamos los últimos años en la misma Santa Sede. También creemos que no todos verán dificultades decisivas en los c. 707, 711, etc., para la consecuencia que saca sobre su diferencia con las demás asociaciones caracterizadas en el Código (número 855,5).

Tómense estas indicaciones como una muestra del interés con que hemos seguido esta nueva edición de uno de los más completos, claros y ordenados comentarios manuales del Código canónico.

M. Z.

SMITH, JEREMIAH J., O. F. M. Conv., *The attitude of John Pecham toward Monastic Houses under his Jurisdiction.* — The Catholic University of America Press (Washington D. C. 1949) VIII + 172.

Esta disertación doctoral del P. Smith, pulcramente presentada, viene a enriquecer la nueva serie de estudios de historia medieval de la Universidad Católica de América, en la que tan buena parte se concede a figuras españolas como S. Isidoro, S. Braulio, S. Fructuoso, Alvaro de Córdoba, Valerio del Bierzo, Diego Gelmírez, etc.

Sabido es que en el siglo XIII cundió por todas partes la consigna del Papado de esforzarse por una reforma y elevación de la vida cristiana entre el clero y los monjes lo mismo que entre los seglares.

Para la reforma y renovación del espíritu religioso entre los monjes se aplicó, como uno de los medios más eficaces patrocinado por Roma, el de la visita de sus monasterios por parte de los Obispos. Tales visitas se generalizaron en esta centuria, y hasta se hizo una legislación sobre ellas.

En Inglaterra uno de los Prelados que las aprovecharon para la reforma de la vida monástica fué el Arzobispo de Conterbury John Pecham, anteriormente fraile franciscano y Superior provincial de los conventos ingleses. No fué él quien introdujo estas visitas, pues ya estaban establecidas cuando llegó a la Sede de Canterbury; pero se sirvió de ellas con gran constancia para elevar la vida monástica.

Su actitud en ellas, y en general su posición respecto de los monjes no franciscanos, ha sido objeto de discusión y ha dado lugar a varias interpretaciones sobre los móviles de tanto visitar y sobre la imparcialidad sujetiva del Arzobispo. El P. Smith se propone hacer luz sobre este punto, ilustrando de paso las condiciones de vida del monacato inglés en los treinta años a que se extiende la acción de Pecham.

A este fin hace un estudio sumario de la personalidad del Arzobispo como profesor y como Obispo, así como también de las condiciones económicas y religiosas en que se encontraban los monjes de su arzobispado en los años que ocupó la Sede de Canterbury. Lo cree muy conveniente para que se pueda apreciar debidamente su actuación en los casos particulares, la oportunidad de su programa en general y su realización concreta en las visitas. Y lo hace con laudable parsimonia y objetividad, consultando los Registros y algunas obras del propio Pecham, los de otros Obispos contemporáneos, diversos documentos pontificios, el bulario franciscano, etc.

En seis capítulos hace pasar ante el lector la formación del Azobispo, sus relaciones con los sufragáneos, su régimen de visitas pastorales, la reforma de los monasterios, tanto la económica como la espiritual, y finalmente su parte en el conflicto entre monjes y franciscanos.

Leída la tesis de Smith fácilmente consentimos con su autor en el juicio sintético que se forma al final: Pecham era hombre y tuvo inevitablemente limitaciones humanas; pero fué un buen religioso, amante de la pobreza y admirador fervoroso del Instituto franciscano, celoso de los derechos episcopales y devotísimo de la Sta. Sede. Estas buenas calidades le llevaron a desear sinceramente la prosperidad de la Iglesia y la reforma de los Institutos monásticos, yendo él delante con el ejemplo. Trataba de ser eficaz en sus medidas de reforma, atendiendo concretamente al mejoramiento de la administración temporal (que por deficiente llevaba a muchos monasterios a la angustia económica con perjuicio de la disciplina), y a la observancia religiosa (clausura, castidad, oficio divino, confesión, silencio, abstinencia, etc.).

La actitud de Pecham en cada caso particular se puede juzgar fácil-

mente. En cambio vista en su conjunto ofrece ciertas dificultades y contrastes, tanto en sus relaciones con Eduardo I, como con los Obispos sufragáneos y sobre todo con los religiosos no franciscanos. Los datos que aduce Smith parecen demostrar, sin embargo, que el Arzobispo estaba animado siempre de las mejores intenciones y de miras elevadas. Pero tivo el doble defecto de fiarse demasiado de su propio juicio y de exigir inquebrantablemente la ejecución de sus órdenes sin admitir observaciones. Y ello le impidió ser objetivo en todas ocasiones, haciendo que no se despojara de su franciscanismo ferviente para comprender el espíritu y las particularidades de otros Institutos.

M. Z.

Bujanda, Jesús, S. I., *Teología moral para los fieles.*—Edit. "Razón y Fe", S. A. Exclusiva de venta en Edic. FAX (Madrid, 1948) 448.

Tiene el P. Bujanda una gran habilidad para componer sus preciosos manuales: *Manual de teología dogmática,* y este otro *Teología moral para los fieles.* Apenas se puede decir más de moral en libro de tan exiguo tamaño, y siempre aclarando la doctrina con abundancia de casos prácticos. A pesar de que éstos ilustran ya la explicación, todavía el autor divide su tratado en dos partes: una especulativa, en que expone la doctrina moral, y otra casuística, con cerca de doscientos veinticinco casos sobre las materias tratadas. No va el libro dirigido a los sacerdotes, quienes tienen sus tratados de moral, con amplia exposición y discusión de motivos y autoridades, sino a los fieles, que encontrarán aquí un excelennte tratadito de moral, para que procedan en todo ilustrados con recta conciencia y sin escrúpulos en el obrar. La misma presentación es inmejorable, en papel fino que permite encerrar en un librito gran acopio de doctrina.

Ojalá que este manual fuera muy divulgado entre la gente del mundo, que muchas veces acuden a los confesores para las consultas más elementales, y otras se habitúan a una conciencia laxa, pródiga en pecados por lo menos materiales, por no haberse ilustrado, avezando su conciencia a proceder siempre con rectitud.

M. Q.

Vitoria, Eduardo, S. I., *El pan y vino eucarísticos,* estudio químicolitúrgico.—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1944) 239, centímetros 17 × 12.

El autor fué invitado el año 1944 a desarrollar el tema "La materia del Santo Sacrificio. De specie panis. De specie vini", en el Congreso Eucarístico Diocesano, de Barcelona.

Este trabajo, ampliado con otro publicado el año 1930, forma el contenido de este librito, útil a multitud de entidades y personas, tanto eclesiásticas como seculares, que guardan relación, de uso o fabricación, con las citadas materias del Augusto Sacramento del altar.

La competencia del P. Vitoria es universalmente reconocida.

J. Leal, S. I.

GEMELLI, AGOSTINO, O. F. M., *La fecondazione artificiale*, 2.ª edic.—Ed. "Vita e Pensiero", Piazza S. Ambrogio, 9 (Milano, 1949) 140.

El contenido de este opúsculo lo resumió hace tres años esta revista (v. Est. Ecl. 21 (1947) 519-521), cuando el P. Gemelli escribió en "La Scuola cattolica". Después recogió en folleto aparte los artículos de esta revista, y lo que ahora juzgamos es la segunda edición de aquel folleto.

Respecto de la primera apenas presenta más novedad que los tres apéndices: el primero con las enseñanzas de Pío XII sobre la inseminación artificial; el segundo con las manifestaciones de la Iglesia anglicana sobre el mismo asunto; el tercero con una reseña bibliográfica.

Su juicio moral sobre este problema de actualidad fué desde el principio uno de los más severos: "Cualquier acto con el que se hace uso de la vida sexual, con el que se procuran las células germinales sin emplearlas para satisfacer el débito conyugal, es ilícito... En todo caso desde el punto de vista tanto de la moral natural como de la teología moral, es inadmisible la fecundación artificial, incluso la impropiamente dicha" Después de la declaración de Pío XII puede tener la satisfacción de haber acertado plenamente en aquella posición.

Se echa de menos cierto mayor orden y precisión, sobre todo cuando habla de las opiniones de los moralistas y de las soluciones de la teología moral. En vano buscamos un concepto nítido de fecundación artificial propia e impropiamente dicha y de ayuda artificial a la fecundación natural, con ser estos conceptos tan importantes. De ahí que se entremezclen los mismos principios y soluciones doctrinales. Falta también cierto rigor y orden científico en la argumentación moral. Parece como que no existe en la mente del autor una síntesis que gobierne las ideas que expone.

Respecto a la intervención médica para recoger, después de las relaciones sexuales de los cónyuges, el esperma eyaculado en el órgano natural e inyectarlo en el interior de la matriz —cuya moralidad puede interesar especialmente en la práctica—, el P. Gemelli se pronuncia decididamente en sentido condenatorio. Especulativamente nos parece que lleva razón, aunque no se extraiga ni momentáneamente la jeringa con el líquido seminal; pero no se puede ignorar en la práctica la probabilidad extrínseca y acaso aun intrínseca de la opinión que ve en ese procedimiento una auténtica ayuda de la fecundación natural, más bien que una forma de fecundación artificial. Y por consiguiente, no constando todavía al menos que su empleo sea ilícito, se lo puede permitir aun después de las declaraciones de Pío XII.

Sólo se reprueba lo que manifiestamente es inseminación artificial, propia o impropiamente dicha, cuando el esperma del marido o se obtiene por actos ilícitos, o se transmite al órgano natural de la esposa de una manera que no es la señalada por la naturaleza.

En las páginas 70 y 71 nos parece que equipara con demasiada facilidad la donación de sangre o de un trozo de piel con la de una córnea u otra parte del cuerpo. Opinamos más bien que no es lícita la transplantación de órganos de un ser humano a otro, mediante mutilación.

M. Z.

ALFANO, G. B., *La continenza periodica nel matrimonio*.—M. D'Auria, Edit. Pontif., Calata Trinità Maggiore, 52 (Napoli, 1943) 143.

El tema tan socorrido de esta obrita se estudia en ella desde el triple punto de vista teórico, práctico y moral.

En cuanto al primer punto el autor expone los fundamentos biológicos en que se apoya la teoría Ogino-Knaus. Lo hace con datos copiosos y numerosas autoridades de la medicina que revelan en él mucha erudición. Al moralista y al confesor les interesará especialmente saber que la ley fundamental indicada frecuentemente en los manuales de teología moral aparece un poco modificada en numerosos gráficos del autor, que responden al pensamiento de diversas autoridades médicas. En vez de los tres grupos de 9, 8, 11 en que estamos acostumbrados a ver dividido el ciclo menstruo de veintiocho días, correspondiendo al grupo central de ocho días el período de abstención en la práctica del oginoismo, Alfano propone los grupos 9, 10, 9, aumentado en dos días el período de abstención (p. 68-83).

En el segundo punto expone los múltiples motivos que existen para acoger con reservas los cálculos del método, y aduce testimonios en pro y en contra del mismo. No sin gracia termina el último de los contradictores, fundándose en la experiencia de tres madres a las que dice que falló completamente su aplicación: "Con el bello invento de Ogino-Knaus corremos el riesgo de ver duplicada dentro de unos años la población de Italia". Sea lo que fuere de la objetividad de estos testimonios encontrados, los confesores deberán ser cautísimos en no prometer seguridad, cuando hayan de aludir a este punto en la dirección de las almas.

El tercer punto resume las sentencias de los moralistas, siguiendo el opúsculo del P. Gennaro sobre la materia. La autoridad extrínseca pesa más a favor de la licitud del método, en principio, y la intrínseca también. Sin embargo condena como pecado mortal la continencia periódica durante toda la vida matrimonial por razones de egoísmo, aunque no haya peligro de incontinencia. Si los novios se comprometieran a guardar de por vida la continencia periódica, negándose el *derecho* al uso del matrimonio en los días fecundos, el matrimonio sería inválido, por existir una condición contra el derecho perpetuo. En cambio si el compromiso se refiriese al *no uso* del matrimonio en tales días, afirma que el matrimonio sería válido, aunque en la solución de una dificultad parece suponer que el tal compromiso ha de empezar a actuar cuando se haya tenido algún hijo, para que no sea contra el bien de la prole (p. 136).

Termina con unas normas prácticas para el confesor.

M. Z.

DREXEL, ANTONIO, S. J., *Liturgia Sacra.* Compendium Institutionum Systematico-historicarum Liturgiae ad usum auditorum Theologiae ac Sacerdotum.—Typ. Scholae industrialis Don Bosco (Shanghai, 1949) XV-210.

Cumple este libro perfectamente su misión, que es la de facilitar a los estudiantes y a los Sacerdotes el conocimiento de la Liturgia. Muchísimo se ha escrito y se escribe actualmente sobre este tema, pero o se trata de monografías extensas, o de obras de vulgarización: pocos son los compendios buenos. Cierto es que los hay; no queremos negarlo.

Estos compendios suelen más frecuentemente mirar a la práctica y se detienen con preferencia en las ceremonias y rúbricas generales o particulares. El compendio del P. Drexel parece que se ha puesto como blanco satisfacer a las exigencias de la Constitución *Deus Scientiarum Dominus*, que exige para las clases de Teología una asignatura de Instituciones sistemático-históricas de Liturgia, por lo cual resulta un libro de texto sumamente útil para llenar el programa señalado.

A pesar de ser un compendio resulta completa la obra, dada su finalidad. Divide el libro en dos partes: Liturgia general y Liturgia especial.

En la primera se estudian: la naturaleza de la Liturgia, sus principios internos (relaciones con el dogma, sentimiento, espiritualidad, catolicidad), sus formas externas (lengua, estructura de las oraciones, fórmulas: letanías, prefacios, etc.; posturas del cuerpo, gestos y acciones litúrgicas, materiales usados en la Liturgia: incienso, etc., y el arte litúrgico). Luego tres capítulos se consagran a los Lugares sagrados, Tiempos sacros y movimiento litúrgico.

La segunda parte, o Liturgia especial, abarca el Oficio divino, la Misa, los Sacramentos y los Sacramentales. En cada uno de estos puntos se sigue el método anunciado: historia y práctica.

Nos complacemos en recomendar vivamente este libro como uno de los más prácticos para usos de Seminarios.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

TILMANN, KLEMENS, *Die Liturgie missionarisch Gesehen.*—Verlag Herder (Freiburg im Breisgau, 1949) 46.

Los problemas religiosos que las convulsiones de la guerra han creado en todo el mundo, y de un modo particular en Alemania, han movido al P. Tilmann a componer este opúsculo, en el que pretende, de una manera clara y sencilla, demostrar la eficacia de la Liturgia como medio de espiritualizar las masas por la recristianización del individuo.

La Liturgia no es una letra muerta o un conjunto de ceremonias sin sentido, sino que, por el contrario, es un medio aptísimo para hacer vivir la vida cristiana; y esto, tanto individual como colectivamente. Tiene la Liturgia una verdadera fuerza misionera capaz de conmover al pueblo; pero es menester que las masas entren en el campo de la Liturgia. Y aquí está el punto de la dificultad.

Este trabajito puede ser de utilidad para los sacerdotes que, teniendo cura de almas, buscan la manera de encaminarlas hacia Dios. De todos modos, no se trata aquí de un libro práctico, sino más bien teórico, orientador, útil como tesis y doctrina de sólida formación.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

VIZMANOS, FRANCISCO DE BORJA, S. J., *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva.*—Biblioteca de Autores Cristianos. Editorial Católica (Madrid, 1949) XXIV-1306, ptas. 65.

Esta obra, que en el catálogo de la B. A. C. tiene el número 45, es sin duda una de las que han de darle más prestigio por lo documentado del tratado preliminar y lo escogido de los textos patrísticos que forman la segunda parte del libro.

Más de la mitad del volumen, exactamente 720 de las 1.308, ocupa el tratado previo que desde los orígenes, o sea desde "La virginidad antes de Cristo", que es el capítulo primero, nos acompaña hasta el completo desarrollo de las instituciones que dan forma de vida a las vírgenes consagradas al Señor.

La obra del P. Vizmanos tiene un valor histórico evidente. El lector asistirá a las manifectaciones de la vida pagana al margen de la vida cristiana en sus más genuinas manifestaciones; las vírgeñes consagradas a Dios en medio de un mundo profundamente corrompido.

Tiene la obra, además, un valor apologético; por cuanto se mani-

fiesta que son inseparables el Cristianismo y la institución de la Virginidad. No es un caso aislado, es una floración dondequiera que cae la semilla del Evangelio.

¿Qué podrían oponer a éste tratado los que ensalzan de tal modo el matrimonio que niegan sus derechos a la virginidad? Si se trata de justificar el rapto sacrílego de vírgenes consagrado a Dios, está bien; lo que falta es saber si ésta es la voluntad de Jesucristo y de la Iglesia.

Grandes Doctores de la Iglesia Latina y de la Iglesia Griega forman en orden de batalla con sus tratados sobre la virginidad.

¿Quién se atrevería a luchar contra San Ambrosio o contra San Juan Crisóstomo, por no citar más que dos representantes de las dos Iglesias, la Griega y la Latina?

Con mucho acierto, el autor ha relegado a las notas las disquisiciones científicas que embarazarían la lectura del texto, que resulta ameno con una narración histórica brillante.

La Editorial B. A. C. ha tenido un admirable acierto en la publicación de esta obra, que sin duda llevará fuera de nuestras fronteras una idea de seriedad en el trabajo de investigador y de constancia en el trabajo.

Los índices ayudan sobremanera para penetrar en la selva de tantos documentos y tantas citas. Uno general de la obra al principio; dos al final, uno de nombres y otro analítico, más las listas de autores que tratan la misma materia o parecida con amplitud de criterio; no todos son ortodoxos, pero todos serán útiles para los investigadores.

Las cualidades tipográficas son las conocidas de la B. A. C., y los precios extremadamente reducidos.

JUAN SERRAT, S. J.

GORDON BIGGS, ANSELM, O. S. B., *Diego Gelmírez First Archbishop of Compostela*. (The Catholic University of America. Studies in Mediaeval History. New Series. Vol. XII).—(Wáshington, 1949) XL-398.

Bien se merecía el gran Arzobispo, artífice de Santiago, un estudio a fondo. El, figura de talla excepcional; la época, momento álgido de la reconquista, período de reorganización de la Iglesia española, comienzo del influjo cluniacense, se prestan a trabajos de importancia no despreciable.

El benedictino norteamericano conoce aun los menores detalles de aquella revuelta época. Toca los principales problemas eclesiásticos y aun político-históricos. Domina la literatura en torno al tema, interpretándola en general con exactitud—aunque a veces no son con suficiente crítica—, precisión que admira más por tratarse de un extranjero. La figura prócer de Gelmírez se esclarece en sus puntos principales. Más aún. Se realiza una reconstrucción exacta y precisa de la turbulenta época. Con todo, le encontramos demasiado esclavo de la letra de los documentos. Apenas se atreve a remontarse con alas propias a contemplar panoramas de conjunto. Por la misma razón penetra poco en el alma de la época, en sus inquietudes. Se contenta con el marco externo, con dilucidar los sucesos.

Estudia en la introducción la paternidad de la Crónica Compostelana que mandó redactar a varios secretarios suyos. Llega a fijar con bastante probabilidad la parte que hay que asignar a cada uno de ellos. En el cuerpo del libro se van marcando los hitos decisivos de su vida basándose siempre en crónicas contemporáneas y en autores de primera mano. Va describiendo en sucesivos cuadros sus esfuerzos por el engrandecimiento de Santiago, sus luchas por la consecución del arzobispado, sus trabajos para la terminación de la catedral, sus relaciones con la Reina Urraca y con Alfonso VI, la irradiación política y social de su persona.

La conclusión —tal vez lo más sugestivo de la obra— ofrece una silueta de conjunto del gran Arzobispo. Trabando con innegable habilidad frases de las diversas historias, llega a formar un mosaico bastante preciso y aun brillante en qüe se pueden apreciar los rasgos más salientes, cualidades y ricas dotes de esta notable figura.

Una abundante bibliografía y un índice muy detallado cierran esta obra seria, trabajada a conciencia y de la que no puede prescindir ningún medievalista español.

IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

EDER, KARL, *Die Geschichte der Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus* (1555-1648).—Verlag Herder (Viena, 1949) XVII-459.

Hacía varios años había quedado en suspenso la publicación iniciada por J. PETER KIRSCH, que venía a ser como una refundición de la gran Historia de la Iglesia del Cardenal HERGENRÖTHER. La obra presente es continuación de aquella importante empresa de la editorial Herder en su nueva sede de Viena, y responde al t. III, segunda parte. El texto íntegro quedó terminado en mayo de 1943; mas por efecto de la guerra estuvo a punto de perecer con ocasión del incendio de la casa Herder. Salvado por un conjunto de circunstancias providenciales, aparece ahora en la forma indicada.

Es una obra digna de la que trata de sustituir, que es parte del tomo III de Hergenröther, en lo que nos parece mucho más acertado que otros tomos de esta refundición. Toda ella está concebida bajo un plan uniforme, bien razonado y bien trabado, y es particularmente apropiada para dar una idea exacta y completa de ese período, designado como del absolutismo confesional.

En realidad, el período que comprende desde la paz de Augsburgo (1555) a la paz de Westfalia (1648), se caracteriza por los sfuerzos hechos por ambas confesiones, el protestantismo y el catolicismo, por afianzarse en sus respectivas posiciones. Y en realidad ambas lo consiguieron. Por esto la significación histórica de la paz de Westfalia consiste precisamente en haber confirmado de una manera definitiva la división de la cristiandad europea.

Este plan, en sí sencillo y claro, está expuesto en la obra del Dr. E. de una manera magistral. Las dos partes en que se divide señalan las ideas directrices. En la primera, se exponen los esfuerzos de la Iglesia Católica por conseguir la verdadera reforma. En la segunda, la Iglesia, regenerada y reorganizada, entabla la lucha decisiva contra las fuerzas unidas del protestantismo, cuyo resultado es la paz de Westfalia, el deslindamiento definitivo de las dos confesiones. Para la Iglesia Católica esto significaba una derrota.

Cada una de estas dos partes comprende secciones y capítulos de grandísimo interés, en los que el autor ha puesto a contribución un conocimiento profundo de la investigación moderna y una gran capacidad de síntesis. Al tratar de los conatos de reforma de la Iglesia Católica, se comienza por una descripción exacta y objetiva de la situación de la Iglesia a mediados del siglo XVI, con la urgente necesidad de una reforma. Luego se da con particular acierto una idea de los instrumentos especiales que utilizó la Iglesia para su reforma interior. Tales son las nuevas Ordenes Religiosas, el Concilio de Trento, los grandes Papas de la Reforma.

A esto se sigue una recapitulación sobre los frutos o resultado de esta reforma o renovación eclesiástica, en la que podemos asistir al resurgimiento del catolicismo en todas partes y en particular en las florecientes misiones de Ultramar. Son verdaderamente magistrales los capítulos

dedicados a la constitución y actividad de la Compañía de Jesús, como una de las nuevas Ordenes que tan activamente contribuyeron a la reforma de la Iglesia. Solamente observaríamos que tal vez se insiste demasiado en la oposición, por otra parte muy real, de algunos Papas a la Compañía de Jesús. Es asimismo magistral la síntesis que nos presenta del Concilio de Trento y de la actividad de los Papas reformadores en la ejecución de los decretos.

Más variada, si cabe, y de más difícil realización es la segunda parte. Por esto mismo juzgamos particularmente meritorio el que el Dr. E. lo haya resuelto con tanto acierto. Ante todo, nos presenta una exposición detallada sobre el desarrollo y situación de las diversas confesiones en vísperas de emprender la gran batalla. Tratándose de una obra alemana, se comprende dedique más espacio a las regiones germanas y austriacas y a las que estaban inmediatamente relacionadas con ellas. Por otra parte, resulta de particular interés para el historiador de la Iglesia el conocer exactamente la situación eclesiástica en el centro de Europa, es decir, en países tan directamente afectados por la crisis protestante a fines del siglo XVII y principios del XVIII.

Sin embargo, la exposición se extiende asimismo a los demás países de Europa, de los que se ofrece una síntesis rápida sobre su situación confesional. No obstante la buena información y orientación que manifiesta el autor en toda la obra, no ha podido sustraerse al defecto general de casi todos los historiadores. Apenas conoce los asuntos de España, a los que dedica un espacio muy limitado. Esto es tanto más de notar si se tiene presente la importancia capital de España en la segunda mitad del siglo XVI, eje sobre el cual giraba toda la historia de Europa, y de un modo particular si se considera su papel decisivo en toda la guerra de los treinta años.

En la segunda sección de esta segunda parte asistimos a la lucha entablada entre el Catolicismo y el Protestantismo en la guerra de los treinta años. Porque, en realidad, es así, por más que algunos prohombres de su tiempo, particularmente Richelieu y los políticos franceses, se empeñaron en querer darle una significación meramente política. De este error fundamental, sólo explicable por la pasión política que los cegaba, se siguió el hecho triste y de fatales consecuencias que una nación cristianísima, como era Francia, decidió con su ayuda la victoria del Protestantismo contra el Catolicismo, que es, en último término, la significación de la paz de Westfalia.

El autor nos presenta una buena síntesis de la guerra de los treinta años, con la verdadera significación de aquella enconada lucha.

La última sección nos ofrece una idea de conjunto sobre la vida interior y cultural de la Iglesia en este período. Precioso broche de oro de una obra, tan llena de contenido, verdaderamente útil y aun diríamos indispensable para quien desea conocer a fondo este importante período de la historia de la Iglesia.

Bernardino Llorca, S. I.

Acta Ordinis Fratrum Minorum *vel ad Ordinem quoquo modo pertinentia, iussu et auctoritate Rmi. P. Pacifici M. Perantoni totius Ord. Fr. Min. Ministri Glis. in lucem edita.* Fasciculus specialis ad quinquagesimum annum Sacerdotii Pii Papae XII commemorandum editus.—(Ad Claras Aquas, Florentiae, 1949). In fol. 60.

El 31 de marzo de 1949 el Pontificio Ateneo Antoniano de Roma conmemoró solemnemente el quincuagésimo aniversario de la Ordenación Sa-

cerdotal de Pío XII. Los discursos entonces pronunciados por el R. P. Balic, Rector Magnífico del Antonianum, del Rmo. Maestro General, y otro del R. P. Balic, juntamente con las tesis que se propugnaron, van insertos en este fascículo extraordinario, editado con singular cuidado y elegancia tipográfica. A él se ha añadido además el discurso del R. P. Balic, pronunciado en el acto solemne conmemorativo del centenario de la Encíclica "Ubi Primum", de Pío IX (1849).

El P. Balic, en su discurso del 31 de marzo, hace una síntesis acabada y concisa de los diversos aspectos de las doctrinas filosóficas y teológicas de Pío XII a través de sus encíclicas y alocuciones, haciendo al mismo tiempo resaltar su valor actual. Esta síntesis resulta muy útil y puede ser la base de monografías más acabadas y extensas. Siempre será una guía para el filósofo y teólogo cristiano.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

PASTELLS-MATEOS, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, por el R. P. Pablo Pastells, S. J. Continuación por F. Mateos, S. I., t. VIII. Segunda parte (1760-1768).—C. S. de I. C., Inst. "Santo Toribio de Mogrovejo" (Madrid, 1949) XLV-705-1.345, 2 mapas.

Mucho se ha escrito, y en ello nos ha tocado alguna parte, sobre la ominosa conjura sectario-masónica contra la Compañía de Jesús en todo el mundo, pero señaladamente en España y sus colonias, durante el último tercio (y aun antes) del siglo XVIII. Dicha conjura se consumó aquí, en España, precisamente en la patria de San Ignacio, por la gran impericia y cazurrería real, en tiempo del decantado monarca Carlos III. Nuestra obra, especialmente documentada, sobre *Los Jesuítas y el motín de Esquilache* (Instituto "Jerónimo Zurita", Madrid, 1947), corrobora bastante, a nuestro juicio, tan triste como veraz aseveración.

De los países transmarinos en que hizo mayor riza el desgobierno antijesuítico español de la época, uno fué, y muy importante, el que comprendía las regiones del Plata y sus diversas gobernaciones. Y cabalmente, y por fortuna, a este tiempo pertenece la detallada narración contenida en este documentadísimo volumen, que es la segunda parte (1760-1768) del tomo VIII de la Historia Paraguaya, de Pastells-Mateos, cuya primera parte ya reseñamos.

Especiales enhorabuenas y gratitud merecen en esta ocasión el benéfico *Instituto de "Santo Toribio de Mogrovejo"*, que lo ha editado primorosamente, y el P. Francisco Mateos, que, con arrestos magnánimos, ha continuado y llevado a cabo con felicidad la inmensa labor desplegada en vida por el inolvidable P. Pastells.

Gracias a ellos, podemos seguir ahora paso a paso cuanto, después de fracasado el famaso Tratado de Límites, las autoridades civiles españolas, y con ellas forzosamente algunas eclesiásticas, pensaron, departieron y ejecutaron, durante este climatérico período, en relación con los hijos de San Ignacio, operarios, maestros y misioneros en dichos países. Todavía, en los primeros años que abarca esta relación, o sea de 1760 a 1764, a sus tiempos se dan chispazos de gran consuelo para los aborrecidos jesuítas, cosa no extraña rigiendo sendos gobiernos el integérrimo D. Pedro Ceballos y el malogrado D. José Martínez Fontes, mediando varios descalabros de ingleses y lusitanos invasores y reinando aún cierta normalidad en las misiones.

Pero desde el año 64 adivínase ya, por las intrigas de Wall y de otros, el advenimiento de las sectas y los prenuncios de la ruina general de la

Compañía en aquellos países, la cual aquí se va viendo venir a impulsos del viciado gobierno de la metrópoli y por diversos procedimientos, muchos de ellos gravosísimos. Todo consta aquí, punto por punto; hasta las mismas consecuencias inmediatas de la expulsión... Quien quiera, pues, de aquí en adelante escribir o hablar con conocimiento de causa sobre las postrimerías de la Compañía en tierras hispanoamericanas del Sur, habrá de recurrir a este venero de toda verdad y revelación de todo atropello. Sin que valgan ya generalidades, tergiversaciones y mentiras. Eso, sin otras fuentes de archivos más directos que obran en nuestras casas... Y quienes de buena fe nos quieran pintar la *vera effigies* de Carlos III y sus ministros, comenzando por los últimos de Fernando VI, después de abatidos Ensenada y Ráyago, habrán de saber emplear, como cumple a un juez imparcial, el color bruno de las sombras, para que todo no sean coloraciones de brillantez.

CONSTANCIO EGUÍA RUIZ, S. J.

SCHÜTZ, ANTAL, SCH. P., *Dios en la Historia.*—Ediciones Studium de Cultura (Madrid, Buenos Aires, 1949) 21 × 14 cms., 286.

Un laborioso esfuerzo de síntesis a través de la filosofía y de la teología de la Historia, tal es el libro del escolapio P. Schütz que el infatigable Magistral de Mallorca ofrece a los lectores de habla castellana.

El autor llama a su libro meditaciones sobre la metafísica de la historia, y nos dice que en su camino recorre tres estaciones, a las que llega por tres caminos. Por el primero nos elevamos a Dios desde la llanura de la experiencia histórica. Lo irracional y lo trágico en la historia y las energías en la historia, son como la parte filosófica del estudio.

Remonta luego la mirada y el vuelo el P. Schütz y recorre la historia desde la altura del concepto de Dios, desde donde nos hace ver los puntos angulares de la recta visión histórica. Sendos capítulos se dedican a Dios como Creador, Redentor y Santificador en la historia.

Desde su altísima atalaya nos hace después explorar todo el curso de la historia, en su pasado, en su curso y en su hoy histórico, que llega a sondear con seguridad lo próximo futuro en los anales del género humano.

Es ésta una obra profunda y que debe leerse despacio. No faltan en ella luminosas perspectivas agustinianas y algunas citas expresas del libro "De Civitate Dei". A través de estas páginas, densas y muy personales, se adivina una ingente cultura y una paciente asimilación. Los lectores españoles o de todos los pueblos latinos echarán de menos en el P. Schütz la claridad de conceptos, la perspicuidad y nitidez de pensamiento, que facilita la lectura de los autores de raza latina. Pero darán por bien empleado el esfuerzo que este libro les pide, a cambio de lo mucho que les da. Estamos lejos del "Discurso sobre la historia universal", de Bossuet, y más lejos todavía de las brillantes visiones históricas que nos dieron Donoso Cortés y Vázquez de Mella. Pero nos gusta ver como probadas y razonadas minuciosamente las afirmaciones de aquellos maestros, que llegaron como por intuición a las conclusiones obtenidas por espíritus más analíticos.

Dios en la historia es un libro muy original, en el más noble sentido de la palabra. En este aspecto nos han parecido más notables los capítulos V, VI y VII, de mucha elevación teológica, y en particular la distinción entre los conceptos de Reino de Dios y de Iglesia de Cristo, y los

puntos que nos ofrece la historia como desenvolvimiento del Reino de Dios entre los hombres.

La labor del traductor ha superado magníficamente la dificultad de la tarea. Algunos exotismos de lenguaje parecen haber quedado como testigos del esfuerzo hecho para vaciar en molde castellano un pensamiento del todo ajeno al genio de la lengua y para darnos con fidelidad una prosa en la que por fuerza la densidad del concepto había de dificultar la facilidad de la expresión.

FRANCISCO SEGURA, S. I.

CAMILLERI, NAZARENO, *De ineffabili essentia metaphysica libertatis* (Biblioteca del "Salesianum", 7).—Società Editrice Internazionale (Torino, 1949) 55, 17 × 24.

En este trabajo breve, pero rico en contenido, procura su autor hallar una definición de la libertad física, que sea esencial, no descriptiva, como lo son a su juicio las que aceptan generalmente los autores. Esta definición ha de poder aplicarse análogamente, de manera intrínseca, a la libertad divina y a la humana. Con la propuesta por él, supone también que se evitarán las dificultades para conciliar el dominio de Dios y el concurso divino con el libre albedrío humano, que no ve resueltas ni en el sistema bañeziano ni en el molinista. La definición propuesta es ser la libertad "electio immobilis": el acto segundo de la voluntad libre igualmente terminable a la elección de *a* como a la de *no a*, sin que se le añada nada ni de parte de Dios ni del agente libre, y sin cambio ninguno en el mismo acto, "terminatur intentionaliter elective", a uno de los dos términos, quedando inmutable en sí. El autor reconoce que esta solución traslada, en su tanto, a cada acto libre humano el misterio de la conciliación entre la libertad y la inmutabilidad divina. No hallamos convincentes las razones para sustituir las dificultades de otras definiciones por la de ésta, sobre todo teniendo en cuenta que el autor no se hace cargo como debiera de las soluciones dadas por los seguidores del molinismo. El estudio es de penetración metafísica.

JESÚS MUÑOZ, S. J.

VERNER MOORE, THOMAS, *Conferencias de Psicología dinámica.* (Instituto "S. José de Calasanz" de Pedagogía. Serie A, núm. 13).—Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1948) X-380, 16 × 23.

Dos valiosos aciertos de la dirección del Instituto "S. José de Calasanz" (C. S. I. C.) incluye esta obra: el de haber invitado a disertar en España al R. P. Moore y el ofrecer luego el texto de sus conferencias. La razón es clara: el hoy cartujo en Miraflores, P. Moore, ordenado de sacerdote en 1901, ha sido hasta el año 1947 una de las primeras figuras de la psicología experimental norteamericana; y, en contraste con la inmensa mayoría de los numerosos profesores que allí cultivan esta ciencia, su orientación mental ha sido al mismo tiempo la de un pensador y un filósofo, y su criterio, como es obvio, del más eleado espiritualismo y perfecta ortodoxia católica. A la vista tenemos, al examinar este libro, otras cuatro voluminosas obras suyas, aparecidas en los últimos nueve años de su profesorado. Son trabajos de maestro, durante veinticinco años Decano del Departamento de Psicología y Psiquiatría de la Universidad Católica de Wáshington.

El tomo que presentamos, aunque caracterizado por la íntima trabazón lógica de sus partes, tiene el encanto de ser la última obra del ya septuagenario maestro norteamericano y contener algunas de las esencias más delicadas de su saber y de su espíritu. El primer trabajo es histórico e informativo: la Psicología en Norteamérica; los restantes quedan bien agrupados bajo la idea del dinamismo psíquico: lo inconsciente—problema en que andamos aún a tientas—, la vida emotiva del hombre, diversos temas psiconeuróticos, psicología y filosofía de la voluntad, la adaptación a la vida. Obra bien fundada, aun en los asuntos discutibles; fruto de saber teórico y práctico; por ello, con enseñanzas valiosas para la ciencia, para la vida humana del hombre, y también, en algunas páginas, para su vida divina.

JESÚS MUÑOZ, S. J.

IRIARTE, M. DE, S. J., *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios.*—Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1948) 425, 17 × 25.

Por tercera vez, segunda en castellano, aparece editada esta "Contribución a la historia de la Psicología diferencial" del docto catedrático de Psicología experimental en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca. Como es sabido, se trata de un estudio exhaustivo del "Examen de Ingenios": biografía de su autor, antecedentes de la obra, historia de su composición, contenido, repercusión e influjo en España y en el extranjero hasta la actualidad.

El rigor metodológico y la escrupulosidad detallista, que en páginas como las del cap. 2.º pueden a veces parecer nimios, revelan en el Doctor por la Universidad de Bonn una posesión consumada de la técnica científica. A este mérito se suma en el cap. 4.º un manifiesto sentido crítico para juzgar, sobre los influjos recibidos por Huarte, de otros autores. En los dos capítulos siguientes, sobre la labor de análisis resalta la de síntesis y jerarquización, por la que se descubre y señala la trama interna del pensamiento de Huarte. Distinguiendo lo fundamental de lo accesorio, las ideas principales del andamiaje que habría de sustituirse al avanzar la ciencia psicológica o biológica y haciendo ver así qué es lo de valor duradero en el "Examen" y lo que justifica su notable éxito e influjo en el mundo de las letras. Esto último se estudia detalladamente en los capítulos siguientes.

La obra es una monografía excelente de investigación, con todas las buenas cualidades de un estudio de esta índole. A veces, acaso se haya incurrido en el riesgo, anejo a ellos, de seguir la pista aun a detalles más accesorios, y no omitir nada de cuanto se sabe relacionado con el tema, de modo que su exposición menos necesaria viene a recargar algo el texto, o al menos las notas, con algún detrimento de la pureza de líneas que seguramente se conservaría mejor en la primera edición de la obra. Si esto sucede a veces, aun entonces resulta fructuosa la lectura, por la erudición, cultura y buen juicio que constantemente revela su autor y por la distinción de estilo con que toda la obra está escrita.

JESÚS MUÑOZ, S. J.

MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Ensayos de crítica filosófica.* Edic. preparada por Enrique Sánchez Reyes (Edic. nacional de las Obras completas, XLIII).—Aldus, S. A. de Artes gráf. (Santander, 1948) 423.

Estos *Ensayos*, que en la primera edición se llamaban *Estudios*, se publican por tercera vez, siempre con algún aumento respecto de la edi-

ción anterior. La mayor parte de estos *Ensayos* son discursos que don Marcelino pronunció en diversas ocasiones, y de solo tres discursos, quizá los más importantes del tomo por su extensión, constaba la primera edición de 1892, que apareció en la *Colección de Escritores Castellanos*. De la 2.ª edición se encargó en 1918, ya fallecido el autor, la Casa Editorial de Victoriano Suárez, y el ordenador y anotador, Bonilla y San Martín, añadió otros *Ensayos*, hasta el número once, incluyendo los inéditos *Apuntamientos bibliográficos de Pedro de Valencia*, diversos discursos y tres prólogos del ilustre santanderino: a la edición del *Blanquerna*, de Raimundo Lulio; a la traducción por Pons Boigues de *El filósofo autodidacto de Abentofáil*, y al libro de M. Asín Palacios sobre *Algacel*. El último *Ensayo* tenía poco de filosófico, pues es la *Contestación al discurso de ingreso de A. Bonilla y San Martín en la Real Academia de la Historia*.

Esta 3.ª edición incluye todos los *Ensayos* de la 2.ª y añade al final, como Apéndice, la versión inédita y no terminada de *La Académica o del criterio de la verdad*, de Pedro de Valencia, hecha por Menéndez Pelayo. El ilustre historiador de los heterodoxos, en todos sus estudios, y también en los filosóficos, es fundamentalmente historiador. Y ello aparece especialmente en estos *Ensayos*, que con buen acierto se intitulan no de "Filosofía", sino de *Crítica filosófica*. No es, pues, de aquí de donde se ha de sacar principalmente la profundidad filosófica de Menéndez Pelayo, sino de sus grandes tratados. Con todo, ha sido un gran acierto el publicarlos, ya que constituyen una gran aportación a la historia de la Filosofía, por el documentado criterio del autor de estos Ensayos.

M. Q.

MILLAN PUELLES, ANTONIO, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*. — Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Inst. "Luis Vives" (Madrid, 1947) 194.

El autor hace una exposición y una crítica de las soluciones dadas al problema del ser ideal en las tendencias filosóficas de Husserl y de Hartmann. Ni en una ni en otra se llega a una auténtica y definitiva prueba de la idealidad. En cuanto a su interpretación verdadera, su "ontología", el ser ideal tiene una índole absolutamente abstracta, y es en último término "concepto". Así, esta tesis doctoral, que mereció el premio extraordinario el año 1947, nos ofrece una brillante contribución al estudio de la Fenomenología en uno de sus aspectos menos estudiados.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

ITURRIOZ, J., S. J., *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez, S. J.* (Estudios Onienses, ser. II, vol. 1).—(Madrid, 1949) 404.

Bajo el título general de *Estudios* nos da reunidos el autor varios escritos, publicados ya en gran parte con ocasión del centenario suareciano (1948), y aun con anterioridad a dicha circunstancia centenaria. Con este volumen-miscelánea se inicia la serie II de Estudios Onienses, publicados por las Facultades de Filosofía y Teología de los PP. Jesuítas de Oña (Burgos). El volumen presenta una unidad externa, pues cada artículo (o capítulo) discurre con plena independencia y autonomía dentro de la compilación. Seis capítulos componen este libro, y en ellos se van estudiando el proceso genético de la Metafísica suareciana, las fuentes de la misma, formulación del principio de contradicción se-

gún Suárez, su concepto antiockamista del ser, su concepto de subsistencia y supuesto, y por fin, los conceptos dinámicos en Suárez. De estos trabajos destacan, por su enorme utilidad, el dedicado a las fuentes de la Metafísica suareciana, y en el que se ve la trascendencia de os trabajos críticos que para la edición definitiva de las obras del Eximio están realizando varios profesores del Colegio Máximo de Oña, y sobre todo el R. P. Eleuterio Elorduy, S. J., de cuyos ficheros usó abundantemente el autor. Nos agrada entre los demás el estudio dedicado a defender al Eximio de la nota de nominalismo. Estudio realmente profundo y minucioso, hecho con la tranquilidad imposible de obtener en las prisas centenarias. Este estudio es bastante anterior al pasado centenario, y está destinado a defender al Eximio contra las opiniones emitidas por el jesuíta italiano Carlos Giacón, en su obra sobre Guillermo de Occam. El autor se fija exclusivamente en el punto de vista metafísico, y, espléndido de análisis y penetración, deja bien claras las cualidades que adornan al autor. En los restantes, aunque no sean algunos, como el quinto, sino una clara exposición de una de las discusiones suarecianas, se conserva el interés ideológico, y en otros, como el sexto, una agradable originalidad. El autor, bien conocido, demuestra aquí su gran erudición y su cultura filosóficas. Difícil es en estas cuestiones el resolver la relativa al estilo, y más cuando se trata de expresar en lengua vernácula las difíciles elucubraciones y la extremadamente concisa nomenclatura escolástica. El autor resuelve la dificultad multiplicando los textos latinos, cosa admitida y en ocasiones necesaria tratándose de libros técnicos y para especializados; mas ese recurso creemos que no ha de multiplicarse, porque, además de dar pesadez a la marcha de la lectura, hace que el libro sea lectura prácticamente para pocos, precisamente para los que comulgan con nuestras ideas, y dificulta la labor de aproximación con otros sectores. Notamos cierta facultad repentizadora en el autor que da espontaneidad a muchas de sus páginas, pero que en ocasiones puede obstaculizar la tersa delimitación de la idea. Alabamos sinceramente el presente volumen del P. Iturrioz, que aumenta la ya no pequeña serie de sus publicaciones, tan merecidamente aplaudidas.

J. M. ALEJANDRO, S. J.

MUÑOZ, JESÚS, S. I., *¿Cómo nació la vida?*—Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander, 1949) 222, 12 × 17.

Con este tomito abre la pujante Universidad de Comillas una nueva serie de publicaciones anejas a su revista "Miscelánea".

El tema de la presente obra, como el de las dos que se anuncian próximas a publicación, y la primera ya ha salido (J. DEL BARRIO, *La era atómica*, y V. ANDEREZ, *Lo que dice la ciencia sobre el origen animal del hombre*) son de actualidad indiscutible, y no dudamos que tendrán acogida favorable en el público español.

Dentro del vasto problema del evolucionismo integral, en la presente obra el autor se ha ceñido al paso de la materia a la vida, presentando con vigor de argumentación el fracaso del monismo materialista para explicar la vida, y fustigando valientemente tanto el apriorismo de sus hipótesis, como la conjuración del silencio que se advierte en muchos. Es cierto que afortunadamente el monismo materialista no ha prendido nunca en España—parte por nuestro temperamento, parte también por el distanciamiento en que nos hemos matenido del movimiento cultural europeo desde fines del siglo pasado (¡no todo habían de ser

desventajas!)—; pero nunca está de más poner en manos del público español unas páginas que actúen como vacuna contra esa peste que todavía hace presa en determinado sector de la intelectualidad europea.

El abundante y selecto florilegio de textos, entresacados de las obras de científicos modernos, tiende a probar cómo la ciencia actual, aun rehuyendo positivamente el recurso al autor de la naturaleza para explicar la aparición de la vida, se ve forzada a confesar su ignorancia sobre el origen de la misma, y la incapacidad de la materia para explicarla por sí sola.

Felicitamos a la Universidad de Comillas por el empuje con que emprende las nuevas publicaciones de la serie "Ciencia y Arte".

A. Roldán, S. I.

Quarto di Palo, Luigi, *L'altro mondo. Il divino nella vita e nell'Universo.*—Cedam (Padova, 1947) 774.

Filosofía, psicología, mística, poesía, entrelazadas al ritmo de la inspiración del momento y proyectadas con toda la vivencia y fuerza expresada de que es capaz un alma acostumbrada a plegarse sobre sí misma y a saborear en un paladeo lento, casi indefinido, las profundidades de su sér; he aquí lo que quiere ser este libro.

Tal vez el subtítulo que más le cuadre sea el de meditaciones filosóficas, pero meditaciones en que se vuelca en exclamaciones vibrantes el alma derretida al calor de subidísimos afectos y en que aparecen el universo entero y las realidades más íntimas nimbados con los resplandores de su fúlgida imaginación.

Todo se interioriza, todo se transfigura. Las ideas más triviales se revisten de imágenes sugestivas. Se busca siempre la íntima armonía, la honda vibración. Se pretende sugerir, insinuar, entreabrir un mundo encantado, envolver en gasas de misterio la divinidad, la trascendencia, las relaciones con los demás seres, la percepción propia.

La misma presentación externa: márgenes amplísimos, espacios sin fin en blanco, colocación extraña de puntos, títulos, variedad inusitada de tipos quiere dar esa sensación de algo extraño, misterioso, subjetivo.

Imposible hacer otra presentación de este libro. Es verdad que reduce todo el tratado a cinco problemas fundamentales: el pensamiento, la nada, la belleza, la naturaleza, el hombre. Pero el desarrollo de cada uno de los puntos adquiere tal amplitud, y sobre todo tal intensidad, que cada página es una serie de interrogantes sin fin, una palestra de sutiles escarceos.

Toda la obra nos resulta paradójica, un sí es no es caprichosa y sobre todo enormemente difusa.

I. I.

Carreras Artau, Joaquín, *Introducción a la Filosofía, Lógica, Psicología y Etica.* Octava edición, notablemente reformada.—Ediciones Alma Mater (Barcelona, 1948) 315.

El distinguido y sabio investigador de estudios medievales, que es el doctor Joaquín Carreras Artau, alterna sus trabajos de archivo con las ocupaciones docentes de la Cátedra de Segunda Enseñanza, que desempeña con tanto aplauso desde muchos años atrás. En 1942 fué aprobado

este texto escolar, que ahora nos presenta muy reformado la octava edición. Son muchos sus méritos: uno de ellos, que el autor, para escribir un libro de bachillerato, no ha de pensar tanto en lo que ha de decir, cuanto en "lo que no ha de decir". Y esto lo logra perfectamente el autor al ofrecer así a los alumnos jóvenes un texto compendioso, claro, pero que contiene los elementos requeridos para una sólida iniciación en los estudios de lógica, psicología y ética. Tal vez la ética ocupa poco lugar dentro del conjunto de la obra, como también la psicología racional. Pero a pesar de apreciaciones, que naturalmente han de ser diversísimas, según cada persona, esta obrita merece toda la consideración y aprecio y justifica el éxito con que el público la ha acogido.

J. ROIG GIRONELLA, S. I.

QUILES, ISMAEL, S. I., *Filosofar y vivir* (esencia de la filosofía). Col. "La Filosofía de Nuestro Tiempo".—Espasa-Calpe Argentina, S. A. (Buenos Aires, 1948) 103.

SEGUNDO, JUAN LUIS, S. I., *Existencialismo, Filosofía y Poesía (Ensayo de síntesis)*. Ibíd. (1948) 108.

QUILES, ISMAEL, S. I., *Heidegger, el Existencialismo de la angustia*. Ibíd, (1948) 103.

QUILES, ISMAEL, S. I., *Sartre, el Existencialismo del absurdo*. Ibíd. (1949).

Es bien conocida ya la personalidad del P. Quiles, que además de contar en su haber diversas obras de notable valor lleva adelante la revista argentina "Ciencia y Fe" y ha fundado hace poco esta interesante colección.

Esta colección, por lo que aparece apenas se le hojea, se dirige al gran público: quiere penetrar en él, hablarle de los problemas de que se habla en todas partes, tomar las cuestiones que se rozan con los problemas de siempre, y enfocar sobre ellas la luz de la filosofía y teología cristianas.

El primero de estos tomos es una excelente Introducción a la Filosofía, que se leerá con gusto aun por los que no piensen cursar estudios académicos. "Existencialismo, Filosofía y Poesía" pretende integrar todos los fondos de afectividad dentro del acerbo de la filosofía para que las facultades del hombre no estén enemistadas entre sí al modo cartesiano, sino todas injertadas en la misma alma, ya que es ella quien al fin tiende a la verdad. Los dos volúmenes sobre Heidegger y sobre Sartre llenan un vacío, como lo demuestra bastante la copiosa venta que han tenido en todas partes: informan brevemente y con seguridad sobre el contenido de estos dos escritores, al mismo tiempo que señalan claramente el camino para una necesaria y deseada superación.

Hemos de felicitar al P. Quiles por el éxito de sus trabajos y desearle que su fecunda labor en tierras argentinas continúe con el ritmo que ha llevado hasta ahora.

J. ROIG GIRONELLA, S. I.

MÁRQUEZ GABINO, S. J., *Filosofía del derecho*.—Edic. Studium de Cultura Madrid, 1949) 401, cm. 14,5×21.

El P. Márquez, S. J., en esta nueva obra, escrita en su ancianidad, pero con los bríos y entusiasmos de sus anteriores obras filosóficas y

apologéticas, pretende orientar a los jóvenes estudiantes de la carrera de Derecho en esta nueva ciencia para prevenirlos contra los errores que frecuentemente se hallan en los autores extranjeros traducidos a nuestra lengua. Para citar uno entre muchos, pero muy usado como texto en nuestras Universidades, a lo menos hasta el 1939, la *Filosofía del Derecho*, de Giorgio del Vecchio, tradúcida y añadida con *extensas Adiciones*, por Luis Recaséns y Siches, contiene ya en su original italiano, pero mucho más en las Adiciones, notables y frecuentes errores, en materias filosófico-morales.

Nosotros mismos pudimos comprobar en Valladolid, donde por muchos años fué Profesor D. Luis Recaséns, el daño enorme que hacía con sus explicaciones en la cátedra de Filosofía del Derecho a los alumnos universitarios, que no habían recibido en el bachillerato una sólida formación filosófica en Psicología y Etica.

Leyendo esta obra del P. Márquez no puede uno sino congratularse del acierto que ha tenido el autor en inspirarse para su redacción en nuestros antiguos y clásicos juristas españoles y en nuestros filósofos, como Victoria, Molina y Suárez, fundadores del Derecho Internacional, yendo contra la moda corriente en Filosofía del Derecho de mirar al extranjero para traernos de allá doctrinas falsas y aun heterodoxas no pocas veces. Orden, claridad y precisión de ideas han presidido la redacción de esta obra bien lograda. Le auguramos a su autor un éxito como el que ha obtenido ya entre los jóvenes su *Filosofía Moral* que cuenta a los pocos años la cuarta edición y no será la última a nuestro humilde parecer.

José P. Bulnes, S. J.

Fierro Torres, Rodolfo, S. D. B., *La Pedagogía Social de Don Bosco*.—C. S. de I. C., Inst. "San José de Calasanz" de Pedagogía (Madrid, 1949) 389, 25×17 cm.

Hé aquí un hermoso libro que se lee con tanto interés como provecho. El autor estudia con detenimiento, aduciendo textos y sucesos, el mérito no ordinario de S. Juan Bosco como educador social.

Entre los diversos puntos que trata, merecen mencionarse, la sociología de Don Bosco con sus escuelas profesionales y agrícolas, el sistema preventivo, el activismo y la práctica, la vigilancia encarnada en el amor, la didáctica con el interés, el medio ambiente y la educación de la castidad, la orientación profesional y el problema post-escolar.

Las ideas que se vierten no pueden ser más útiles; continuamente aparecen pensamientos curiosos, anécdotas chispeantes, reglas sapientísimas de educación, todo ello entrelazado con sucesos de la vida del fundador; lo cual le da una amenidad envidiable.

En suma es un libro muy útil para los que se dedican a la educación de los jóvenes obreros, para los que se preocupan por la cuestión social, que halla aquí su solución radical, para los que desean conocer los excelsos méritos de los salesianos y para cuantos se entregan a la educación sana, religiosa y vigorosa de la juventud en escuelas y colegios sin debilidades antieducativas, hijas de la falta de visión y de entusiasmo por la elevación de la juventud hacia las cumbres humanas.

A. Zulueta, S. J.

REVISTAS

TEOLOGIA. SAGRADA ESCRITURA

LONCKE, J., *Doctrina recapitulationis in probando statu Adae supernaturali*: CollatBrug 44 (1948) 117-122.

Los textos del Génesis v. g. sobre Adán hecho a imagen y semejanza de Dios no prueban apodícticamente, sino a la plena luz del N. T. y de la Tradición cristiana, la elevación de Adán a la gracia sobrenatural. Es más eficaz la vía indirecta señalada por San Pablo y por la Tradición, sobre todo por San Ireneo, de mostrar la Redención como una restitución al estado primitivo, es decir, por la doctrina del "Nuevo Adán" o de "Recapitulación". Entre las fórmulas paulinas indica bien aquella idea la de "recapitulare" tomado por "instaurare", según la Vulgata, pero no tan bien según el original y el contexto; en el que "recapitular" parece decir que todas las cosas están en Cristo como en compendio y en plena harmonía bajo Cristo Cabeza; así el concepto de "restitución" es menos obvio, aunque quizá puede verse también incluído. La fórmula de "renovación" (Eph 4,23, Tit 3,5 Col 3,9s) tampoco significa necesariamente restitución al estado primitivo. Pero sí plenamente la indica la de "reconciliación" (Rom 5,8-11. 19). En San Ireneo la idea de "recapitulación" parece quiere decir "iteración", "repetición", que contiene la idea de "restauración" del hombre por la vida sobrenatural a la imagen de Dios antes perdida.

J. SAGÜÉS

MORENCY, R., S. I., *L'union du juste à Dieu par voie de connaissance et d'amour*: ScEccl 2 (1949) 27-79.

Se quiere determinar el sentido preciso, en Santo Tomás, de este principio: Dios está en el justo "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante", pero con limitación a la presencia objetiva y sin pretender que ése sea el único modo de presencia divina por gracia en el justo. Se expone ante todo el modo de la unión operativa por conocimiento y por amor, primero en el orden natural, y luego en el orden de la gracia. El conocimiento sobrenatural supone unión intencional entre el justo y Dios, sea por visión, sea por fe informe o informada por la caridad. El conocimiento por fe informe importa una presencia de Dios especial y real, pero imperfecta, que no es la inhabitación, pues ésta se realiza por la fe y la caridad con su don de sabiduría. Esta sabiduría es un conocimiento de lo divino por unión de amor a lo divino. Como el objeto está presente, lo percibe el justo por una suerte de conocimiento experimental, y por razón de la caridad como objeto connaturalizado y deleitable al que tiende como a su fin último. Tal conocimiento es un comienzo de la gloria. La caridad une al justo con Dios inmediatamente en sí mismo, con unión al menos habitual, por el hecho de tener el hábito de caridad, unión que se hace actual por el acto de dicha virtud. La caridad es principio de unión entre Dios y el justo, afectiva y efectiva; ésta añade a la efectiva una cierta presencia del amado en el amante. El objeto amado está en el justo por la gracia, que, como término de la operación divina y como semejanza de la naturaleza divina le une a Dios por pasión y asimilación, y a ese Dios ya presente se adhiere el justo

por la caridad como a su fin. Aun mientras el justo no tiende a Dios por actos de conocimiento y de amor, goza de la unión con El. En efecto, aun el orden natural, el hábito de conocimiento es un principio de unión objetiva y da un poder de obrar, cuya actuación depende sólo de la voluntad del sujeto, si bien tal poder puede ser impedido accidentalmente por un obstáculo externo. Y por el amor habitual hay en el amante una presencia real del amado como fin de aquél, al que puede tender a discreción como a objeto de su amor y del que puede gozar. Y en el orden sobrenatural todos los justos están en cuanto al conocimiento unidos a Dios por unión de operación—unión de operación al menos por reducción—, aunque no le conozcan de manera actual; hay en ellos por la gracia el conocimiento habitual de la visión. Y en cuanto al amor, el justo posee constantemente en sí a Dios como objeto habitual de amor. Goza, pues, de Dios por vía de operación; la gracia une el alma a Dios como a objeto inmediato—actual o habitual—de su conocimiento y de su amor. Por este conocimiento y amor sobrenaturales existe entre Dios y el justo una unión nueva, distinta de la de pasión (o por eficiencia) y de asimilación y parcialmente distinta de la de finalización: una unión de operación privilegiada o más bien única en el plan creado.

J. SAGÜÉS

BOURASSA, F., *Les missions divines et le surnaturel chez saint Thomas d'Aquin*: ScEccl 1 (1948) 42-94.

Expone el problema del modo de la inhabitación de la Trinidad en el justo, según Santo Tomás. La definición del modo de inhabitación suscita la cuestión de la definición del sobrenatural. Según ello, la cuestión se pone así: ¿cuál de todos los elementos que, según Santo Tomás, importa la respuesta al problema de la inhabitación constituye el rasgo característico del sobrenatural? El Santo Doctor constituye el carácter específico sobrenatural de la gracia y de la inhabitación, en la unión inmediata, o sea sin intermedio creado, de la criatura a Dios, no sólo como a causa eficiente y como a causa ejemplar, sino como a su fin o causa perfectiva, es decir, como a principio interno de perfección de la criatura, a la manera de un acto o de una causa intrínseca actuante. Y ello se ve si se mira tanto a la gracia "secundum esse", o sea a la unión hipostática, como a la gracia "secundum operationem", o sea a la gracia creada habitual. Esta en cuanto a entidad efecto de la causalidad divina eficiente y en cuanto semejanza de Dios, es causa formal de la santificación, pero no verifica lo característico del sobrenatural, sino en cuanto ordenada al don increado. En sí es disposición o medio o instrumento para la unión "secudum substantiam" con Dios, que es como acto y perfección de la criatura, pero sin informar a ésta en su esencia, sino a modo de objeto i. e. por medio de las facultades. El don creado no es sobrenatural, sino por su ordenación al don increado, al que por tanto está subordinado, de suerte que el increado es el elemento primordial en la constitución del sobrenatural y sólo en el orden de causalidad material el creado puede ser cōnsiderado como que precede al increado. La presencia de éste en el alma no es sólo intencional, sino real por conocimiento y amor: por un conocimiento de fe (en los viadores, no en los bienaventurados), pero informada por la caridad. Así la inhabitación viene a fundarse en último tĕrmino en la caridad con su carácter sobrenatural, que capacita a la voluntad para alcanzar a Dios en sí mismo, y con el carácter "realístico" del acto de voluntad.

J. SAGÜÉS

FILOGRASSI, I., S. I., *De definibilitate Assumptionis Beatae Mariae Virginis*: Greg 29 (1948) 7-41.

El R. D. J. Coppens escribió un artículo en el cual, si bien declaraba no dudar de la verdad de la doctrina de la Asunción de la Virgen María, creía hallar serias dificultades en los argumentos en que se suele apoyar la certeza de este dogma; por lo cual abogaba por que sea declarado infaliblemente este hecho, de estar la Virgen María en cuerpo y alma en el cielo, solamente como un hecho dogmático, por el estilo de los que encierra la canonización de los Santos (Ephemerides Theologiae Lovanienses 23 (1947) 1-35).

El P. Filograssi, que en su artículo va refutando paso a paso el de Coppens, después de ponderar el valor del movimiento asuncionista, propone que se defina solamente la doctrina en su parte esencial: el estado glorioso de la Virgen María, en cuerpo y alma, en el cielo, prescindiendo así del hecho de la muerte de María y su posterior resurrección. Considera que de esta doctrina en su parte esencial puede asegurarse que actualmente existe un consentimiento universal en la Iglesia, de que esta doctrina pertenece a la revelación. Investiga luego en dónde consta la revelación de esta doctrina, pero antes deja bien establecido que este consentimiento actual que hay en la Iglesia no puede proceder de otro origen que el de una verdadera revelación. Está contenida la doctrina de la Asunción en el Protoevangelio, se deriva de los dogmas de la divina Maternidad y su integérrima virginidad en conexión con la plenitud de gracia de María. Asienta al final la oportunidad de la definición de este dogma.

M. QUERA

GRANT, ROBERT, M., *Pliny and the christians*: HarvTheolRev 41 (1948) 273-274.

El autor de esta breve nota halla que la célebre relación de Plinio (Epíst. 96) sobre los cristianos de Bitinia está influenciada por varias reminiscencias de Tito Livio, autor favorito de las lecturas y extractos del gobernador de Bitinia. Desde este punto de vista deduce interesantes consecuencias que favorecen la interpretación de H. Lietzmann: "Carmen"=Símbolo bautismal; de A. D. Nock: "Sacramentum"=Juramento bautismal, etc.

J. MADOZ

BONSIRVEN, J., *Hoc est corpus meum. Recherches sur l'original araméen*: Bibl 29 (1949) 205-219.

Todos los relatos de la institución eucarística emplean *soma*, mientras S. Juan, en el discurso de la promesa, pone siempre *sarx*. ¿Usó Jesús términos diferentes en las dos ocasiones?, ¿o uno mismo que nos ha sido trasmitido en dos griegos diferentes?

La riqueza de la palabra hebrea *basar* (aram. *besar*) no puede ser adecuadamente encerrada en el griego *soma*. *Basar* no significa solamente la carne (=parte tierna del cuerpo animal), sino el cuerpo, distinto de la sangre (principio de vida), y aun la persona (designada según uno de sus principales componentes y el único aparente). S. Juan, para atenerse más estrictamente al vocablo de Jesús, emplea la palabra griega que correspondería más, aunque violentándola, al hebreo-arameo. Por eso él no emplea "cuerpo y sangre" (*cuerpo* para él es el cuerpo muerto, mientras que *sarx* es para todo judío el cuerpo vivo formado por Dios en el seno materno), sino "carne y sangre". Los textos euca-

rísticos de S. Ignacio y S. Justino confirman el uso de *carne* (=*sarx*) para hablar de la Eucaristía. En el discurso de Cafarnaún ante oyentes judíos, no asiáticos, solamente la riqueza bíblico-semita espejada por *sarx* era la apta para expresar lo que Jesús deseaba. Además, los términos empleados en hebreo-arameo para decir "cuerpo" en general, distinguiéndolo de "alma", se restringieron muy pronto al "cadáver", o, al menos, eran demasiado indeterminados para indicar todo lo que Jesús quería concentrar en "éste es mi cuerpo", a saber, su cuerpo destinado a sufrir en la inminente pasión, todo su sér humano y divino que se haría alimento del comulgante. Por eso no no probable que Jesús en la institución empleara *peger, pigra,* ni *gerem, gesem, gup, gupa.* Al contrario, *basar* (=*sarx*). Ni es probable que el Señor se sirviera de dos términos diferentes, uno en la catequesis cafarnaíta, otro en la institución. Pero para los cristianos griegos *sarx* chocaría (no significaba ordinariamente sino las partes tiernas del cuerpo), mientras que *soma* había sido ya empleado por los LXX para traducir el *basar,* y, por tanto, estaba indicado.

S. Juan y la tradición que le sigue retuvo *sarx,* que más ricamente reproduce el pensamiento del Señor en sus matices judío-semitas, y cuyas resonancias bíblicas han de incorporarse a *soma,* si queremos alcanzar todo el sentido que el término institucional trata de trasmitirnos.

R. CRIADO

T. GALLUS, *De sensu verborum Lc* 2.35 *eorumque momento mariologico*: Bibl 29 (1948) 220-239.

Las palabras "ut revelentur multorum cordium cogitationes" no se refieren a "hic positus est in ruinam et resurrectionem multorum in Israel", de v. 34, dejando en paréntesis a "et tuam ipsisus animam pertransibit gladius", sino a estas últimas palabras que son su inmediato antecedente.

Las partículas *kai... de...* han de traducirse "verum etiam", "atque etiam". El *ut* revelentur es final, no consecutivo. Los *dialogismoi* son, por uso bíblico, pensamientos *hostiles* a Cristo.

La metáfora de la espada no significa una crisis espiritual de la Virgen, ni el dolor por el niño perdido, sino su compasión junto a la Cruz.

Deben distinguirse dos profecías simeónicas distintas: a), una absoluta, universal, en cuanto a la vida inmortal del niño y dirigida a ambos cónyuges, v. 30-32; b), otra condicionada (a la perfidia consumada de Israel), particular (en Israel), en cuanto a la vida mortal del niño y dirigida a sola la Virgen, v. 34-35.

En esta segunda profecía se anuncia que María está destinada, por voluntad divina, a la compasión con su Hijo paciente, con cuya pasión forma una unidad singular, que no es suficientemente explicada por el solo hecho de ser su madre (para eso basta el v. 35a), sino que requiere una elevación de María al orden del destino y oficio del Mesías (ya que su unidad de compasión con el Hijo paciente es descrita con caracteres propios del Mesías) en su aspecto de efecto negativo (para Jesús contradicción—dolores mortales). Así el texto y el contexto.

Virtualmente esa elevación de María también se afirma en cuanto al destino positivo del Mesías (resurrección de muchos), de modo que junto a la cruz estuvo no sólo como Madre, sino también, por divina destinación, como compañera en la obra redentora. Sería, en efecto, irrazonable la destinación al solo aspecto negativo, como lo sería tratándose de Cristo.

R. CRIADO

CRÓNICA

XI Semana Bíblica española

(18-23 sept. 1950)

Este año la reunión otoñal de profesores de Sagrada Escritura se comenzaba con feliz augurio. Pocas semanas antes se publicaba en *Acta Apostolicae Sedis* (2 sept. 1950, p. 561-578) la Encíclica "Humani generis" que si marca un hito en la reorganización de las ciencias eclesiásticas, no podía descuidar el dar sabias normas sobre las ciencias bíblicas. Por el mismo tiempo se hacía pública la instrucción de la Comisión Bíblica sobre la enseñanza de la Sagrada Escritura (AAS 22 julio de 1950, p. 495-505).

Se entraba, pues, en los problemas que debían estudiarse este año con una orientación más certera y segura: no ciertamente nueva, pero sí con la perennidad inmarchita que le presta su eterno equilibrio entre el vaivén de los entendimientos humanos.

Las sesiones se tuvieron en Madrid en el salón del Consejo de Investigaciones Científicas, y viéronse presididas por el Excmo. Sr. Patriarca, obispo de Madrid-Alcalá, que actuó de moderador en las sesiones, y algunas también por el Excmo. Sr. Dr. D. Jesús Enciso, este año después de su consagración episcopal, impedido de asistir normalmente a la Semana, como lo llevaba haciendo en años anteriores.

Dió este año una nota simpática y atrayente de color la presencia del conocido semitista, profesor comendador Eugenio Zolli, de la Universidad Civil y del Instituto Bíblico de Roma, quien, aparte de sus intervenciones oportunas en las discusiones, explicó dos lecciones (en italiano) sobre materias de su especialidad.

El tema de estudio asignado para este año era uno y doble: la reprobación y restauración de Israel.

A) La reprobación de Israel fué objeto de cinco disertaciones.

La primera, del P. Maximiliano García Cordero, O. P., analizó la reprobación en los profetas. En su disertación defendió el punto de vista de que en los profetas no se llega a encontrar claramente la reprobación para el tiempo mesiánico. Los profetas habrían sólo hablado claramente de castigos que precedieron la era del Mesías. Tal conclusión dió lugar a una animada discusión, ya que a varios pareció minimista.

El P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap., la estudió en los evangelistas. Dado que tal reprobación se encuentra en los sinópticos mezclada con elementos parabólicos, de los que es muy difícil deducir conclusiones doctrinales, prefirió limitarse a S. Juan y estudiar en la perícopa 12, 37-43 la causa de tal reprobación, que para S. Juan es la incredulidad voluntaria de los judíos, pecaminosa y obstinada.

El P. Bover estudió la misma reprobación en los capítulos 9 al 11 de la epístola a los Romanos. Distingue en la reprobación el Israel y los judíos. Cree que Israel, nombre honorífico para Pablo, no es el reprobado, sino los judíos. Por lo demás, no es un repudio en Pablo ni universal ni absoluto. Se da en Pablo, como causa de la reprobación la incredulidad de los judíos, que tiene toda una serie de raíces o causas remotas: la

obsesión por la ley, el orgullo y el repudio de la justicia gratuita de Dios. La responsabilidad recaería, más que sobre el pueblo en general, sobre el fariseísmo.

El Dr. Turrado, catedrático de la Universidad de Salamanca, estudió la conducta de la Iglesia primitiva ante el problema de la reprobación de Israel. Examinó históricamente esta actitud, primero en los apóstoles, luego en el mundo cristiano, conmovido por la catástrofe nacional del año 70, y por fin en los primeros apologetas cristianos.

Por último, el Dr. Muñoz Iglesias estudió el origen de la creencia vulgar en las pretendidas profecías sobre la no restauración política de Israel. Tal creencia, dice el disertante, que ni tiene fundamento escriturístico ni responde a verdadera tradición dogmática, se fué formando sobre la base de los repetidos fracasos en los conatos de restauración. Proviene ya del siglo IV, y en los tiempos modernos se ha querido ver confirmada con los fracasos del sionismo. No hay, pues, sólida dificultad escriturística para que sea constituído el nuevo estado de Israel, ni para que las naciones se abstengan por motivos religiosos del reconocimiento político de Israel.

B) La segunda parte del tema sobre LA RESTAURACIÓN DE ISRAEL se expuso también en el ciclo de cinco conferencias.

El canónigo Lectoral de Málaga, J. M. González Ruiz, nos habló de la restauración en los profetas. Después de un análisis de la solución judía y soluciones cristianas sobre la grandeza del pueblo judío, llega a estas conclusiones: En las profecías se promete para Israel una grandeza de orden temporal: se frata de grandeza mesiánica, ya que tiene que ser Israel el gran instrumento social de la Iglesia en una nueva etapa de su catolicidad. Esto supone que cese el antisemitismo y que Israel vuelva a ser considerado en el consorcio de las naciones. En Palestina, tierra sagrada, es donde el pueblo de Israel, reintegrado en su unidad nacional, podrá desarrollar su grandeza, que consistirá en ser el gran pueblo misionero que difunda por todas partes la catolicidad de la Iglesia.

El P. Guillermo G. Dorado, C. SS. R., habló de la mentalidad judía sobre la restauración de Israel en la época evangélica y próximamente anterior. Examinadas las fuentes de su estudio, muy difíciles de valorar exactamente, expuso las distintas concepciones sobre la restauración. Dos, por de pronto, quedan bien clasificadas: la del pueblo sencillo y la de los escritores apocalípticos y rabínicos. Una y otra, sustancialmente erróneas, ejercieron grande influjo en los judíos, y en tales opiniones hay que buscar la causa de su oposición al mensaje de Cristo.

El P. Teófilo Antolín, O. F. M., expuso la restauración según los evangelistas y S. Pablo. Prueba primero que la reprobación a que aluden los textos neotestamentarios no es presentada nunca como definitiva, y examina luego los textos que hablan positivamente no sólo de una conversión del pueblo, sino también de su influencia en el desenvolvimiento del cristianismo.

A este ciclo pertenecen también las dos conferencias del profesor Zolli. En la primera expuso la restauración de Israel a la luz del pensamiento talmúdico y en la literatura gaónica; en la segunda, según los hombres representativos del hebraísmo medieval y moderno. Analizó el concepto fecundo de "tierra santa" y sus relaciones con la Torah, y cómo la idea de reconstrucción de Israel se manifiesta en toda la Historia. Habla de los intentos de restauración en Judá Leví y los pietistas del siglo XVIII y del aparecimiento del sionismo de carácter político al iniciarse las persecuciones racistas contra los judíos por parte de los zares de Rusia en 1861. Opina el comendador Zolli que, tarde o temprano, no tendrán inconveniente los actuales dirigentes de Israel en ceder a la O. N. U. primero

y después a la misma Iglesia católica, los santos lugares. Estas conferencias, aparte del valor intrínseco por el desarrollo de tema tan apasionante, estuvieron salpicadas de alusiones a la exégesis rabínica, en las que el docto conferenciante mostró sus vastos conocimientos semíticos.

C) TEMAS LIBRES: Los hubo también este año, como en las Semanas anteriores.

El P. Manuel de Tuya, O. P., explanó los *principios de solución* para el difícil problema de las *imprecaciones bíblicas*. Hace una clasificación de todas las imprecaciones, con objeto de desligar diversos grupos que no afectan al grave problema; y expone el principio fundamental de solución, según la doctrina del Doctor Angélico, y otros principios particulares.

El P. Alberto Colunga, O. P., nos habló del *progreso de la ley mosaica*: quiso hacer notar cómo el núcleo fundamental de la ley mosaica tuvo una amplia evolución a través de la Historia. Aplicó su doctrina a las fiestas religioso-agrícolas, que se fueron modificando y adaptando a las diversas condiciones de los tiempos dentro del Pentateuco.

Al Antiguo Testamento se refería también el trabajo del P. García Cordero sobre *Poligenismo y exégesis bíblica*, tema al que daba singular actualidad la franca decisión con que viene resuelto este problema en la encíclica "Humani generis".

El R. P. Bover hizo suya y apoyó con nuevos argumentos la sentencia del P. Renato Thibaut, S. I., sobre Lc 2,50. La frase que suele traducirse: "y ellos no entendieron lo que les dijo" significaría más bien "y ellos no *habían* entendido lo que les *había* dicho", antes de la partida de Jerusalén.

El Lectoral de Málaga buscó nuevos argumentos para apoyar la sentencia que quiere ver entre los impedimentos del Anticristo en la segunda de los Tesalonicenses al arcángel S. Miguel. Sentencia sustancialmente ya propuesta, pero que el público exegeta la había recibido con alguna frialdad. El Dr. González pretende remozarla.

El P. Severiano del Páramo nos estudió las frases protocolarias en las cartas del Nuevo Testamento. Fué un detenido examen de las llamadas *superscriptio, adscriptio, salutatio* y *clausula* en las cartas neotestamentarias. No dejó de notar el contenido altamente dogmático de muchas de ellas.

El Dr. Ayuso, por fin, siguió dándonos avances de sus amplios estudios sobre la "vetus latina", hablándonos de la importancia que tiene para el texto de ésta el estudio de la liturgia mozarábica en los libros litúrgicos que tienen texto bíblico.

Tal fué la Semana Bíblica del año 1950. Los trabajos, quizás en su totalidad, se recomendaban por su seriedad y valor científico. Oímos de labios de personas autorizadísimas, y entre ellas el mismo profesor Zolli, que fuera útil reunir en un tomito los trabajos que se referían a la reprobación y restauración de Israel. Serían un buen ensayo de este capítulo tan apasionante de la Teología bíblica. Confiamos que los dirigentes de la Semana y de la revista "Estudios Bíblicos" nos lo brinden pronto.

FÉLIX PUZO, S. I.

La X Semana española de Teología

(Madrid, 25-30 septiembre 1950)

El tema central de la X Semana española de Teología lo ha constituído el problema de la fe, estudiado en sus diversos aspectos. Problema de perennne actualidad, y que interesa y atrae, tanto al teólogo como a todo hombre creyente que siente y ama su fe como verdad objetiva y experiencia viviente que le lleva a Dios.

El tema había sido dividido en otros tantos puntos particulares, a fin de que el estudio del problema fuese profundo y completo en la medida de lo posible, no buscando su solución tan sólo en las fuentes puramente teológicas, sino también en los datos de la experiencia religiosa, que proyecta una luz singular y orientadora en el interesantísimo fenómeno de la conversión.

El P. Joaquín Salaverri, S. J., presentó un acabado trabajo, inspirado en el estudio directo de las fuentes, acerca de lo que el Concilio Vaticano exige para que el obsequio de la fe sea razonable. Mediante un análisis lento y seguro estudió la doctrina del Vaticano en las diversas fases de su proceso genético, desde el esquema primitivo *De Doctrina Catholica*, redactado por Franzelin, y sustancialmente conservado en cuanto a su contenido en la formulación definitiva, hasta las respuestas dadas por los Relatores en nombre de la *Deputatio Fidei* a las 160 enmiendas propuestas por los Padres del Concilio. La conclusión de este estudio, sólido y convincente, llevado a cabo sin prejuicio alguno doctrinal y a la sola luz de las explicaciones de los miembros mismos del Concilio, es que los Padres del Concilio Vaticano exigían un conocimiento intelectual del hecho de la revelación (conocimiento que podía obtenerse por sola la razón natural), como condición previa normal al acto de fe sobrenatural. El estudio del P. Salaverri, cuya conclusión se impuso como cierta y sólidamente demostrada, presenta aspectos nuevos y originales, aun después de los estudios realizados en este problema por J. Vacant y R. Aubert, cuyos puntos de vista debidamente retoca.

El Dr. D. Angel Temiño estudió el influjo de las disposiciones subjetivas, tanto intelectuales como afectivas, éticas y ambientales en el juicio de credibilidad. Dedicó una buena parte de su trabajo, cuya cualidad relevante fué la claridad y serenidad de pensamiento, a la exposición de la apologética inmanentista, preferentemente en su más representativa figura, M. Blondel. Aceptando la utilidad y conveniencia de esta apologética en su valor dispositivo al juicio de credibilidad, la rechazó como insuficiente por sí sola para llegar al mismo: el juicio de credibilidad, producido exclusivamente por el método inmanentista, no es válido para el acto de fe, por no reunir las condiciones que el Magisterio Eclesiástico exige. Distinguió con claridad la diferencia existente: el juicio de credibilidad en el acto de fe de los rudos y párvulos, y las condiciones que en él exigen los teólogos, con el que defiende la Apologética Inmanentista. El Dr. Temiño simpatizó con la tesis de una cierta necesidad moral (no absoluta ni física) de la gracia para llegar al juicio de credibilidad. Este punto fué impugnado en la discusión de la ponencia.

El P. Alonso Bárcena, S. J., hizo un estudio de conjunto sobre la colaboración armónica de los diversos factores—apologético, psicológico y teológico o de la gracia—que cooperan al acto de fe sobrenatural. Como trabajo de síntesis resultó interesante y ordenado. Terminada su confe-

rencia, el disertante respondió satisfactoriamente a las objeciones de varios profesores que creyeron sorprender en su estudio una supervaloración del influjo de la percepción racional de los motivos de credibilidad sobre el acto mismo de fe teológica.

Altamente interesante e instructivo fué, tanto desde el punto de vista teológico como histórico y psicológico, el estudio del P. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., acerca de los motivos de conversión en los convertidos modernos. El conferenciante comenzó fijando el concepto mismo de conversión, como fenómeno psíquico y como hecho teológico y sobrenatural. Luego estudió, con amplia y segura información histórica y fino análisis psicológico, el proceso de conversión en diversos casos muy interesantes y menos conocidos de convertidos contemporáneos, para después inferir y clasificar por inducción, en los diversos tipos de convertidos, los motivos y factores determinantes de la conversión, tanto en su período preparatorio como en el momento mismo en que el alma se abre a la acción divina y acepta la fe. Al llegar a las conclusiones, el Padre Gregorio de J. C. pudo constatar con plena certeza que el proceso psicológico de la conversión se acomoda admirablemente a la definición del acto de fe, dada por el Conc. Vaticano, y es además una confirmación de cuanto dice la Iglesia acerca de los motivos de la credibilidad.

El P. Manuel García, O. P., estudió en un análisis comparativo la fe de autoridad y la llamada fe científica. Examinó el problema desde todos sus aspectos a lo largo de un detallado y seguro trabajo analítico, que sobresalió más por la claridad que por la originalidad. Finalmente, pasó a señalar las coincidencias y discrepancias mutuas de una y otra fe.

Similares características pudieron apreciarse en el trabajo del P. Juventino Macho, O. S. A., acerca del problema de si es posible que un acto de fe divina recaiga sobre un artículo objetivamente falso o sobre un artículo objetivamente verdadero en sí mismo, pero estimado como falso. La respuesta del disertante a ambas cuestiones fué, como era de suponer, negativa.

El P. A. Peinador, C. M. F., examinó con su acostumbrada competencia el problema dogmático-moral de la posibilidad de que un católico pierda totalmente su fe, apostatando de la Iglesia, sin pecado formal alguno de su parte. Después de delimitar con claridad los términos del problema, pasó a estudiar la cuestión acerca de si el Concilio Vaticano (Sess. 3, c. 3 y can. 6) tomó en consideración este problema, y definió o enseñó algo en torno al mismo. El P. Peinador formuló la conclusión (demostrada primeramente por Harent, y después por Strasser, Hürth, Lennerz, etc., y hoy en día considerada por casi todos los teólogos como cierta) de que el Concilio Vaticano no definió, pero sí enseñó la imposibilidad de que un católico, normalmente formado en su fe, pueda apostatar de ella sin culpa formal alguna, dejando en libertad a los teólogos para seguir discutiendo sobre la posibilidad de la apostasía total sin culpa formal contra la misma fe. Luego pasó el P. Peinador a estudiar el problema en sí mismo, para concluir por su cuenta que, si no existe una absoluta imposibilidad, sí la hay práctica y psicológica en que el católico llegue a perder totalmente su fe sin un pecado formal contra la misma fe, es decir, sin un pecado formal y específico de apostasía.

Intelectualidad y Voluntariedad del acto de fe divina fué el tema que correspondió desarrollar al P. Miguel Oltra, O. F. M. Al establecer las premisas filosóficas comunes a todo conocimiento, sentó la afirmación de que en todo conocimiento filosófico hay voluntariedad. Sin embargo, al ser impugnada en la discusión la universalidad de tal afirmación, el disertante limitó su extensión a las verdades de orden ético y religioso.

Igualmente dió las debidas explicaciones acerca de algunas expresiones un tanto ambiguas, en las que, al apropiarse elementos de la teoría iluminacionista bonaventuriana, se podría tal vez entrever la afirmación de una percepción natural e inmediata de Dios en esta vida.

El acto de fe teológica, como actitud integral de la persona humana, fué estudiado por el Dr. D. Ramiro López Gallego. Expuso el concepto del vitalismo, intuicismo y existencialismo acerca de la fe, para luego compararlo con la doctrina católica y delimitar así el aspecto vital del acto de fe teológica.

Entre los temas libres, algunos pueden considerarse como complemento del tema central de la Semana.

Así, v. gr.: el trabajo del P. B. Monsegú, C. P., en torno a la *Verdad y Modernidad en el estudio del acto de fe.* En él propugnó un sano espíritu de progreso y actualidad sobre la base inconmovible de las enseñanzas del Magisterio Eclesiástico y de los principios fundamentales de la Teología católica.

El P. L. Gutiérrez Vega, C. M. F., presentó un estudio acerca del atrayente tema *Conocimiento en fe y en teología.* Pudieron apreciarse en este estudio puntos de vista interesantes. No puede, sin embargo, olvidarse que el conocimiento, tanto en fe como en teología, es incapaz de trascender y superar la radical imperfección de todo conocimiento humano en esta vida acerca de lo divino, imperfección esencialmente impuesta por la analogía ontológica y conceptual, que sólo un conocimiento inmediato del ser infinito puede hacer desaparecer.

La conferencia del Comm. Eugenio Zolli acerca de la psicología de la conversión era esperada con verdadero interés por tratarse de una figura destacada entre los modernos convertidos, cuya entrada en la Iglesia tan honda y noblemente impresionó los ánimos. Si, prescindiendo de las causas del fenómeno, nos limitamos a constatar objetivamente el efecto que de hecho produjo en el auditorio la conferencia del Profesor Zolli, nos vemos forzados a consignar que el público experimentó la sensación de quien se ve un tanto defraudado en sus esperanzas. El tema fué desarrollado más bien a base de consideraciones de orden general, que de datos vivientes y de experiencia.

Resultó interesante la ponencia del P. V. García Gutiérrez, C. M. F., acerca de *la sustancia de la fe en San Juan de la Cruz.*

Entre los temas libres restantes es deber nuestro señalar el magnífico estudio del Dr. D. Joaquín Blázquez, *El Tostado y la interpretación mariológica del Protoevangelio.* El Dr. Blázquez comenzó exponiendo la interpretación del pensamiento de Alfonso Madrigal, propuesta recientemente por T. Gallus, en la que éste incluye al Tostado entre los defensores del sentido mariológico de Gen 3, 15. Luego expuso el concepto del Abulense acerca del sentido literal y místico en la S. Escritura, y examinó su mentalidad acerca del contenido de Gen 3, 15 en el tratado *De Paradiso,* que Gallus desconoce y que da la clave de la solución del problema. La conclusión, a la que con argumentos decisivos llegó el Dr. Blázquez, tan impuesto en el conocimiento del Abulense, es que éste no propone como propia, y mucho menos como literal, la interpretación mariológica de Gen 3, 15.

San Martín de Braga y su significación en la patrística española fué el tema de un acabado y magistral estudio del P. J. Madoz, S. J. En él presentó la figura del Apóstol de los Suevos, expuso su actividad literaria, sus supuestas relaciones con el origen del símbolo *Quicumque,* y finalmente sus relaciones con algunas manifestaciones del Folklore español. El trabajo del P. Madoz presentó las características en él habituales, que le acreditan como figura de primer orden en la investigación

de la patrística hispano-visigótica. Se publicará en el n. de EstEcl de abril.

El P. Basilio de San Pablo, C. P., presentó un estudio sobre la figura de J. Rivière como teólogo de la Redención. Después de describir la personalidad científica del Dr. Rivière, hizo un elenco completo de sus trabajos soteriológicos, y anotó con imparcialidad y competencia los méritos y deficiencias que en ellos se observan.

El concepto agustiniano de bienaventuranza fué el objeto de la ponencia del Dr. D. José M. Sáiz. Comparó dicho concepto con la teoría tomista, escotista y suarista acerca de la esencia metafísica de la bienaventuranza.

Finalmente, el P. J. Alfaro, S. J., en su trabajo *Concepto bayano del "Debitum naturae"*, trató de precisar la gratuidad propia de los dones sobrenaturales, según el Magisterio Eclesiástico en las condenaciones de Bayo, Quesnel y del conciliábulo de Pistoya. Dividió su estudio en tres partes. En la primera examinó directamente el pensamiento de Bayo. En la segunda, lo comparó con la concepción de los teólogos medievales a partir de Santo Tomás. En la tercera, analizó la posición de Jansenio, de P. Quesnel y de los teólogos jansenizantes que intervinieron en el seudoconcilio de Pistoya, así como las actas del mismo. Su conclusión fué que la Iglesia no reconoce en la naturaleza humana exigencia alguna, ya sea jurídica y moral, ya sea ontológica y física, de los dones sobrenaturales.

La asistencia a los actos de la X Semana española de Teología no desmereció de la de años precedentes, a pesar de que el Año Santo, con sus múltiples Congresos internacionales en la Ciudad Eterna, hizo imposible la presencia de algunos asiduos semanistas.

J. Alfaro, S. J.

El I Congreso Internacional de Mariología en Roma y la X Asamblea de la Sociedad Mariológica Española

Con ocasión del Año Santo, y en vísperas de la definición dogmática de la Asunción, se ha celebrado en Roma, los días 23 a 28 de octubre, el I Congreso Internacional de Mariología. La Sociedad Mariológica Española, que desde el principio estuvo en contacto con los organizadores del Congreso, acordó englobar en él su X Asamblea, formando así la sección española del mismo.

El Congreso, puesto bajo los auspicios del Emmo. Cardenal Pizzardo, fué de hecho presidido por el Rvdmo. P. Carlos Balic, O. F. M., organizador efectivo del mismo y Presidente de la novísima Academia Mariana Internacional.

En su estructura interna, el Congreso constaba de 32 secciones diferentes, formadas por las Sociedades Mariológicas, por otras entidades de Estudios Superiores, por las Ordenes Religiosas o por diversas lenguas. He aquí el esquema completo de las secciones:

1. Sección belgo-holándica, de "Mariale Dagen van Tongerloo"
2. " francesa, de la "Société Française d'études mariales".
3. " canadiense, de la "Société Canadiense d'études mariales"
4. " española, de la "Sociedad Mariológica Española".
5. " italiana, de la "Pontificia Accademia dell'Immacolata".
6. " portuguesa, de la "Academia marial portuguesa".

7. Sección de América del Norte, de "The Mariological Society of America".
8. " de la Comisión Mariana Internacional Franciscana.
9. " de la Universidad Internacional "Pro Deo".
10. " de América del Sur, promovida por la Universidad Católica de Santiago de Chile.
11. " del Pontificio Instituto Oriental de Roma.
12. " de los PP. Dominicos.
13. " de los PP. Franciscanos.
14. " de los PP. Mercedarios.
15. " de los PP. Servitas.
16. " de los Clérigos de la Madre de Dios.
17. " de los PP. Redentoristas.
18-22. Secciones de los PP. Montfortianos, divididas por lenguas.
23. Sección de los PP. Sacramentinos.
24. " de los PP. del Corazón de María.
25. " de los PP. Salesianos.
26. " de los PP. Carmelitas.
27. " de lengua croata.
28. " de lengua alemana.
29. " de lengua húngara.
30. " de lengua polaca.
31. " de lengua eslovena.
32. " irlandesa.

El tema general del Congreso era suficientemente amplio para dar plena libertad a las secciones: la Misión singular de María y el culto particular que se le debe. En las sesiones plenarias una gran parte de los temas tratados se refirió a la Mediación y Corredención; en cambio en las sesiones particulares de las diversas secciones los temas fueron muy varios y las más de las veces sin unidad entre sí, si bien algunas de ellas tuvieron un tema central. Así, por ejemplo.

La Misión de María, tema de la sección belga.
La Corredención, tema de la sección canadiense.
Las apariciones de Fátima, tema de la sección portuguesa.
La Realeza de María, tema de la sección de América del Norte.
La Asunción, tema de la sección de América del Sur.
El culto de María en Oriente, tema de la sección del Instituto Oriental.
La Asunción entre los franciscanos, tema de la sección franciscana.
La Virgen y la Merced, tema de la sección de los Mercedarios.
La Mariología de S. Luis G. de Montfort, tema de las secciones de los Montfortianos.
María y la Eucaristía, tema de la sección de los Sacramentinos.
El Corazón de María, tema de la sección de los Claretianos.
María Auxiliadora, tema de la sección de los Salesianos.
La Mariología patrística, tema de la sección alemana.

La sección española que, como hemos dicho, no era sino la Asamblea anual de la Sociedad Mariológica Española, se había prefijado un tema interesante y sugestivo: hacer una especie de balance de la Mariología de los últimos veinticinco años, para deducir lo que se pudiera dar como definitivamente adquirido y lo que sigue formando la problemática para el futuro. Al mismo tiempo había sido deseo de la Sociedad, al fijar ese tema general, contrastar la manera de ver de sus miembros con las opiniones de los mariólogos extranjeros. Todo con la mejor voluntad de hacer progresar eficazmente la Mariología.

El tema general de la sección española, un poco condensado por la falta de tiempo para su desarrollo, quedó desglosado así:

Problemas y avances de la Mariología reciente

1) En torno a algunos *textos escriturísticos*: P. M. Peinador, C. M. F.
2) En torno a la *Maternidad divina*: P. J. A. de Aldama, S. I.
3) En torno al *mérito corredentivo*: P. M. Llamera, O. P.
4) En torno al *sacrificio y al sacerdocio de María*: P. Basilio de San Pablo, C. P.
5) En torno a la *Realeza de María*: P. A. Luis, C. SS. R.
6) En torno a la *acción de María en las almas*: P. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D.

El *P. Peinador* estudió el estado actual de la ciencia sobre el sentido y alcance mariológico de dos grupos de textos: el Protoevangélico y Apoc 12 de un lado, y la Anunciación y Io 19 de otro. Como era natural, se extendió principalmente en el Protoevangelio. Su sentido mariológico no se puede poner en duda. María se encuentra allí en sentido pleno; el sentido típico va perdiendo terreno. Si se habla de una tradición verdaderamente teológica, y no puramente histórica, puede afirmarse que la tradición está a favor del sentido mariológico de Gen 3. En cuanto a Apoc 12 de un lado, y la Anunciación y Io 19 de otro. Como era natural, cada día más el sentido mariológico, o solo, o unido con el eclesiológico. En torno a Lc 1, lo que más se ha estudiado estos años ha sido el valor del consentimiento de María. El autor no cree se pueda hallar en ese texto la Asunción. Sobre Io 19 hay que afirmar que no basta una maternidad espiritual que sea puramente adoptiva.

El *P. Llamera* trató magistralmente el tema del mérito corredentivo de María. Su tesis fundamental es: el mérito corredentivo tiene que ser de condigno. Porque la maternidad espiritual de María es al mérito corredentivo lo que la capitalidad de Cristo es al mérito redentor; pero éste es de condigno; luego también lo es analógicamente el de María. Para que lo sea, basta su plenitud de gracia, su representación universal y su ordenación social por voluntad de Dios. Para fijar la terminología en la materia propone el P. Llamera dividir así el mérito *social*:

Condigno capital, en Cristo.
Condigno maternal, en María.
Congruo filial, en nosotros.

La tesis del P. Llamera se puede decir común entre los miembros de la S. M. E. No así todos los argumentos en que la fundó, como observaremos después a propósito del P. Basilio. Más adelante anotaremos la inesperada repercusión que tuvo esta tesis en el Pleno del Congreso Internacional, y con ella la sección española.

El *P. Basilio de San Pablo* defendió el sacerdocio de María (prescindiendo del título, que puede no ser oportuno), por ser funciones estrictamente sacerdotales todas las de la Redención. De manera que no sería verdaderamente corredentora si no hubiera sacrificado la víctima en el Calvario. Hubo en este punto discusión en la Asamblea, y no se aquietaron todos los escrúpulos. Tal vez en éste, como en otros temas, existe un problema metodológico de fondo. Se habla mucho de la analogía cuando se aborda el tema de la Corredención. Y con plena razón, pues ésta es imposible entenderla de otro modo. Pero, ¿no se insiste demasiado en una analogía *formal* entre Redentor y Corredentora? Como la Redención es ante todo un efecto al que cooperan dos causas (una subordinada a la otra), ¿se puede *a priori* suponer que *todas* las formalidades del efecto se encuentran en *cada una* de las causas para que verdaderamente lo

sean? Porque, si esto no se supone (y no parece que *a priori* haya derecho para suponerlo), no se ve haya dificultad en admitir que Jesucristo nos redimió por vía de sacrificio, de mérito, de satisfacción, de rescate; y que María nos corredimió por alguna o algunas de esas vías, pero no por todas. ¿Que entonces no es verdadera y plenamente corredentora? Precisamente se trata de eso: de determinar *a posteriori* qué es lo que incluye el concepto y la realidad de "Corredentor". Pero *a posteriori*.

El *P. Angel Luis* recogió diligentemente cuanto en los últimos años se ha escrito sobre la realeza de María. Y señaló como una conquista definitiva la determinación de su naturaleza no como participación de las tres potestades regias, sino como reinado análogo al de las reinas, esposas o madres de los reyes, con caracteres especialísimos en María al tratarse de su poder omnipotente de intercesión. A pesar de ser ésta hoy la doctrina casi universal, hubo en la Asamblea reacciones contra ella; y no pocos parecieron simpatizar más con la teoría casi abandonada de De Gruyter.

El *P. Gregorio de Jesús Crucificado* resumió los trabajos recientes que se refieren a la acción de María en la vida ascética y mística de las almas. Sus posiciones doctrinales son conocidas en la materia.

Nos tocó a nosotros exponer el tema de la maternidad divina, tema que ha producido en los últimos años una literatura amplísima. En la imposibilidad de estudiar todos los problemas suscitados, nos ceñimos al problema del concepto mismo de maternidad divina y al de su virtud santificadora formal. Para salvar la verdad de la maternidad divina en sí misma, creemos que basta la llamada teoría de la simultaneidad, que es la defendida por Santo Tomás. Sin embargo, no parece haya inconveniente en admitir una causalidad dispositiva de María respecto de la unión hipostática; causalidad que creemos se entiende mejor como principal inadecuada que como instrumental. Así tal vez se salvan mejor las expresiones patrísticas, que exigen un nexo entre maternidad divina y maternidad virginal, si, como parece, ese nexo ha de ser intrínseco. Pero para ello bastaría admitir esas exigencias de una personalidad divina en el germen materno una vez bajo la acción del Espíritu Santo. No se ve sea necesario defender una elevación sobrenatural de la potencia generativa de la Virgen. El problema del valor santificador de la maternidad divina, si se quiere hablar de santificación formal, aunque muy tratado los últimos años, no ha llegado aún a plena madurez. Si es que no tropieza definitivamente con la dificultad de los términos mismos en que debe plantearse. De todos modos, no se le puede resolver sacrificando en María una gracia santificante distinta de su maternidad divina. Como era de prever, estas conclusiones, contrarias en gran parte a las sostenidas otras veces por algunos de los mariólogos presentes, no pudieron parecer aceptables a todos.

Tal fué la aportación fundamental de España al I Congreso Internacional de Mariología. Pero no la única, ni tal vez la de mayor resonancia. Vamos a prescindir de las muchas ponencias tenidas por los mariólogos españoles en las sesiones plenarias y en las varias secciones, y de la sección íntegra, organizada y dirigida por el P. Mauricio Gordillo, S. I., en el Instituto Oriental. Tenemos que referirnos peculiarmente a una intervención importantísima de la S. M. E.

En el mecanismo interno del Congreso, todas las tardes hubo sesiones plenarias. Por las mañanas, los tres primeros días se desarrolló la labor de las secciones particulares, trabajando a la vez las treinta y dos de que constaba el Congreso. Luego, con el fin de que todos los congresistas pudieran apreciar el trabajo realizado por separado, los dos últimos días se dedicaron a dar cuenta al Congreso de los temas tratados en las secciones y de las conclusiones obtenidas. El relator de la sección española

fué el P. M. Llamera, O. P., el cual, después de detallar las conclusiones de las diferentes ponencias, propuso la tesis del mérito corredentivo de condigno como punto de acuerdo unánime entre los miembros de la S. M. E. Su afirmación despertó un vivo interés, ya que la tesis más ordinaria no concede a la Corredentora sino un mérito de congruo. Por eso el Presidente del Congreso tomó la iniciativa de prolongar los trabajos de éste, para dar lugar a un amplio cambio de impresiones sobre la citada tesis. Para ello se citó a cuantos congresistas quisieran tomar parte el lunes 30 por la mañana. La reunión de ese día, en que se discutió sobre la tesis española durante cuatro horas por los más eminentes mariólogos, fué memorable, y esperamos señale un positivo avance en el tema de la corredención.

Hémos de consignar ante todo el hecho de que la inmensa mayoría del Congreso admitía la cooperación inmediata de María no sólo en la distribución de las gracias (redención subjetiva), sino en su misma adquisición (redención objetiva). Es verdad que este punto no se discutió expresamente en el Congreso. Pero de un lado fueron muy contados los congresistas que hablaron en sentido contrario (sólo tres); y de otro, la tesis española (y por lo mismo todos los participantes activamente en la disputa) suponía ese otro punto ya conseguido; sólo así tenía sentido la tesis del mérito de condigno.

La tesis la mantuvo brillante y seguramente el P. Llamera, ante las impugnaciones de los PP. Nicolás, Garrigou-Lagrange, Browne, Gagnebet y Bonnefoy. En el proceso de la interesantísima disputa vino a admitirse primero un mérito corredentivo, aunque de congruo, mayor que el de todos los Santos; después un mérito de supercongruo, fundado en la justicia, al menos ampliamente considerada. Una y otra vez se volvió sobre el defecto de ordenación de la gracia de María para merecer socialmente de condigno. Pero, como es claro, si se admite en Ella una gracia social, hay que admitir una ordenación divina para que mereciese por nosotros; y en todo esto estaban de acuerdo. Ahora bien, una vez concedida esa ordenación, la condignidad, que es igualdad (alguna igualdad, pues se trata de condignidad relativa), fluye necesariamente de la eminencia de la gracia y la persona de María y de su carácter de representación universal.

La discusión amplia de la tesis española puso de relieve que ésta puede defenderse con entera solidez; y señaló el momento culminante del Congreso, desde el punto de vista del progreso histórico de la Mariología.

Al Congreso Mariológico siguió el VIII Congreso Mariano, con espléndidas manifestaciones de piedad y notables conferencias. Como observación final tenemos que consigar la evolución que han tenido los Congresos sobre la Santísima Virgen. Mientras hasta el presente no tenían un carácter ni exclusiva ni preferentemente científico, ahora ha llegado el momento de que lo tengan. Es un reflejo de la evolución que va teniendo la ciencia misma de la Mariología. Y se debe al Rvdmo. P. Balic la gloria de haber hecho plasmar ese carácter en el I Congreso Mariológico. El cual, sin su ciencia, sin su dinamismo, sin su caridad franciscana no hubiera podido llegar a tener la magnífica realidad que ha tenido.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

El tercer Congreso Tomístico internacional

(11 a 17 de septiembre.)

Desde el 11 al 17 de septiembre del Año Santo 1950 se ha celebrado en Roma el tercer Congreso Tomístico internacional, promovido y dirigido por la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino. Las sesiones se tuvieron, con asistencia en ocasiones muy numerosa, en el gran salón de la Cancillería Apostólica.

Seis fueron los temas propuestos, cuya importancia no es necesario subrayar. La demostración de la existencia de Dios; la parte de la razón natural en el acto de fe; la capacidad de la razón humana en la inquisición del fin del hombre; la relación entre religión e historia; la filosofía moderna y la fe cristiana; la filosofía y los hechos de la vida mística. Como se ve, son temas propia y preferentemente filosóficos, pero íntimamente relacionados con la Teología, y todos ellos tienen un carácter de acuciante actualidad, por su conexión con las tendencias del pensamiento filosófico-religioso, que ha venido a encauzar contra peligrosas desviaciones la reciente Encíclica *Humani Generis*, cuya trascendencia puso de relieve el Emmo. Cardenal Pizzardo en el discurso inaugural, y el mismo Vicario de Cristo en la audiencia concedida a los congresistas el 17 de septiembre, puesto que la publicó, según dijo Su Santidad, "para guardar íntegro, ileso e indemne, el depósito de la fe"

Seis profesores, designados por la dirección, estaban encargados de la relación o ponencia sobre cada uno de los temas. Estas ponencias fueron concebidas como exposición objetiva general del tema propuesto, sin que faltasen, como es natural, particulares puntos de vista del ponente, no a base de las comunicaciones presentadas.

No faltaron éstas por cierto y en número muy considerable, sobre todo al primer tema; tanto, que se notó en todo el desarrollo del Congreso la brevedad del tiempo establecido para proponer y discutir tanto material. Si bien no se habían señalado secciones diversas que funcionasen simultáneamente, no hubo más remedio que desdoblar varios días por la tarde la labor del Congreso, utilizando otro salón, el llamado "dei cento giorni", del propio palacio, para proseguir la lectura de las comunicaciones sobre el primer tema, y para la discusión, que hubo de ser muy parcial y limitada, y a horas diversas de las señaladas para la presentación de las comunicaciones, o mejor, del resumen de ellas, que no debía pasar de veinte minutos.

Nombres muy ilustres de todas las naciones en el campo de la filosofía y teología católica aparecen en el programa. Muy digna la parte que han tenido en este Congreso pensadores españoles, así del clero como del profesorado seglar. Al publicarse las Actas del Congreso podrá apreciarse el valor de sus trabajos, no inferior a los extranjeros, ni en el aspecto especulativo, ni en el conocimiento de las tendencias filosóficas modernas.

Puntos preferentemente tratados fueron el sentido de las cinco vías propuestas por Sto. Tomás en la *Suma*, para la demostración de la existencia de Dios, y el tema del existencialismo en sus diversos aspectos, en particular la posibilidad de su acoplamiento con la verdad religiosa, aspecto delicado después de la Encíclica; ni faltaron sustanciosas críticas del idealismo aun subsistente en ciertos sectores. El estudio del juicio de credibilidad como previo al acto de fe, cuya necesidad subjetiva se puso de manifiesto en la comunicación sobre la doctrina del Concilio

Vaticano, se entremezcló algo, así en la exposición como en la discusión con ciertas referencias al problema teológico del análisis de la fe divina sobrenatural. Claras y precisas las ponencias sobre el fin sobrenatural y la historia como filosofía y teología, presentaron una buena orientación en estos temas, tan debatidos en estos días.

El importantísimo discurso de S. S. a los congresistas debe ser llamado sin lisonja el fruto más preciado del Congreso. En él puso de relieve el Papa el valor del método empleado por Santo Tomás en la elaboración de la filosofía perenne, que por lo mismo es cristiana: el amor y reverencia a la verdad, la penetración intelectual, la apta disposición de las partes, la firmeza en la argumentación, la lúcida propiedad de la dicción, la admirable alacridad con que "introduce en el templo de los misterios divinos a la inteligencia del hombre, dudosa y suspensa por su mismo fulgor, y resolviendo las cuestiones con el arte de la argumentación, hace que resplandezca y aparezca la conveniencia de lo divino y lo humano". Por esto exhorta el Papa al profesorado católico a que exponga las cuestiones tratadas en la Encíclica con el mismo espíritu del Doctor Angélico, con sumo conato de la inteligencia y con religiosa piedad. Sigan su método, con la definición del contenido de las sentencias "sin inútil afluencia de palabras, sino con dicción sobria y sólida, con aquella perspicua claridad en la que sobresalieron él y los doctores escolásticos de la edad de oro". La trascendencia de estas recomendaciones del Santo Padre no se ocultará a quien conozca las tendencias, por desgracia tan diversas, de la literatura filosófica y teológica actual en muchos sectores. Si no se hubiera relegado la metódica escolástica, difícil hubiera sido llegar a las desviaciones que el Papa ha debido lamentar.

José M.ª Dalmau, S. J.

VI Congreso Mariano Nacional francés

(Rennes, 4 a 9 julio 1950.)

La nación francesa, que desde los tiempos de su monarca Luis XIII escogió a la Asunción de la Virgen María por patrona, en 1638, y recabó de Pío XI la declaración pontificia en 1922, quiso prepararse dignamente el verano pasado a la próxima proclamación de este dogma. Desde 1927 comenzó la celebración de sus Congresos Marianos Nacionales, primero en Chartres (1927) y luego cada cuatro años en diversas poblaciones: Lourdes (1930), Liesse (1934), Boulogne (1938) y Grenoble-La Salette (1946). Ahora le tocó a Rennes, capital de la Bretaña, la celebración del VI Congreso Mariano Nacional, en 1950, y ya se anuncian los futuros de Lyón (1954) y Lourdes (1958).

Solemnísimo fué este Congreso, realizado con la asistencia de dos Cardenales: Roques, de Rennes, y Liénart, de Lille; del Nuncio Apostólico, Monseñor Roncalli; tres Arzobispos; y trece Obispos. La Presidencia efectiva la ocupó Monseñor Harscouet de Chartres, Presidente y fundador de estos Congresos. No podemos detenernos en describir aquí las solemnísimas funciones religiosas, en las que tomaron parte miles de fieles entusiastas de María. Ni siquiera podemos enumerar los muchos y valiosos trabajos presentados, pues muchos de ellos, aunque todos versaban sobre el tema de la Asunción de María, se ceñían más bien a un plan de vulgarización de esta doctrina entre los fieles. Por fuerza nos hemos de

contentar con mencionar tan sólo las siete Conferencias concebidas con la idea de profundizar teológicamente en este dogma mariano.

La primera de éstas fué la del conocido patrólogo P. Cayré, A. A., que desarrolló el tema *Germinación y crecimiento de la creencia actual en la Asunción.* La semilla está en los textos de la Escritura que dieron pie a esta creencia, que permaneció en estado latente en los primeros siglos, en que la Iglesia se vió ocupada en combatir las herejías. El primer testimonio explícito es el de S. Epifanio (377), quien se apoya, para afirmar la Asunción, no en documentos históricos, sino en la tradición y fe unánime de la Iglesia. Desde el siglo V son muchos los Padres testigos de esta creencia, de los cuales cita el autor hasta 59 de ellos. Es más; desde este siglo aparece la fiesta de la Asunción y numerosos santuarios son consagrados a este misterio. Los mismos Padres no se contentan con afirmar este hecho, sino que lo apoyan sobre fundamentos doctrinales y también escriturísticos.

Desarrolló la segunda conferencia Dom Capelle, O. S. B., tomando por lema *La Historia de la Asunción en la Liturgia.* Advierte que el culto de la Asunción se presenta con gran empuje a partir del Concilio de Efeso (431). El título de la fiesta es la Dormición, y el enjambre de relatos más o menos legendarios constituye por lo menos un testimonio unánime en el fondo. Nadie atribuye a María una muerte como la de los demás mortales. Su muerte y resurrección es la base de la creencia, su incorrupción y asociación en la obra del Redentor. En el siglo VIII la liturgia Galicana presenta la Asunción como la primera fiesta de la Virgen. Los Liturgistas reaccionan contra los relatos fantásticos importados de Oriente, pero proclaman la verdad de la Asunción, y esta norma seguirá la Liturgia Romana.

Muy fervorosa y profunda fué la tercera conferencia del seglar J. M. Guitton, profesor de la Universidad, sobre el tema *La Virgen María y el Misterio de la existencia humana,* más bien de tono apologético y de cara al gran público. La cuarta corrió a cargo del P. Nicolás, O. P., que acometió el tema *La Teología de la Asunción,* intentando penetrar en los datos de la revelación de este misterio por su relación con otros. Con acierto fijó así el concepto de la Asunción: "La Asunción es el misterio de la Resurrección anticipada de María y de su presencia corporal junto a Nuestro Señor Jesucristo". ¿Cuáles son las verdades de fe en que se apoya? Primera, la Inmaculada Concepción; segunda, la Maternidad divina; tercera, la asociación corredentora a la Obra de Cristo Redentor, ya que ella es la nueva Eva como Cristo es el nuevo Adán.

En la quinta conferencia, el P. Du Manoir, S. I., trató de la trascendencia espiritual del dogma de la Asunción, tanto desde el punto de vista antropológico o personal, como desde el punto de vista social.

Finalmente, las dos últimas conferencias versaron sobre la *Definibilidad posible de la Asunción.* La sexta conferencia, mirando más el pasado, recordó las esperanzas que al mundo católico infundieron de la próxima definición de esta doctrina los Papas Pío IX, Pío X y Pío XI, y examinando las condiciones requeridas para una definición de fe, mostró que éstas se cumplen en esta doctrina; refutó luego las objeciones contrarias. Tal fué el tema que desarrolló el P. Barré, C. SS. R. Finalmente, el canónigo Dr. Soubigou, Vicerrector de las Facultades Católicas de Angers, expuso "los beneficios que eran de esperar para el futuro de la definición de la Asunción". Respondió también a las dificultades en contrario, especialmente a la originada de los que por desgracia están separados de la Iglesia por el cisma o la herejía.

XI Semana Bíblica en Roma

(25 a 29 septiembre.)

El 25 de septiembre se inauguró en Roma la XI Semana Bíblica, bajo la presidencia, en la sesión inaugural, de su Eminencia el Cardenal Pizzardo, Prefecto de la Congregación de Seminarios y Universidades de Estudios. A ella concurrieron numerosos profesores de Sagrada Escritura de las Universidades y Seminarios de Italia. Desarrolló la primera lección el P. G. Stano, O. M. Cap., que abogó por un estudio profundo de los Evangelios en las exégesis, con atención a los pasos paralelos y a la *analogia fidei*. El tema escogido por el P. Lo Giudice, S. I., fué: *Luz y tinieblas, drama evangélico y cuestión joanea*. La lucha entre la luz (Jesucristo) y las tinieblas (judíos), que no alude, como insinúa alguno, a un conflicto cósmico, es un argumento de la historicidad del cuarto Evangelio, pues se refiere a la lucha entre Jesús y los judíos, narrada por los sinópticos. El sacerdote E. Dal Grande puso de relieve la frecuente intervención del Espíritu Santo en la preparación del precursor del Mesías, expuesta en los sinópticos. Sobre las cartas de S. Pablo versó la disertación del P. Ambroggi, que afianzó la paternidad paulina de las cartas pastorales, reconocida ya en el siglo I, y confirmada por su índole, que manifiesta ser su autor un convertido, anciano y prisionero; los recientes descubrimientos de papiros demuestran que las teorías gnósticas a que aluden estas cartas aparecían ya entre los errores del siglo I. El P. Vaccari, S. I., hizo resaltar la vida real que se refleja en las parábolas evangélicas, como por ejemplo en el hombre que va al extranjero para obtener el reino, se vislumbra una alusión a Arquelao, que se trasladó a Roma para recibir la investidura. Finalmente, el P. Bea, S. I., presidente de la Semana, desarrolló el tema: *La Sagrada Escritura en los últimos documentos pontificios*, sobre la base de la reciente Encíclica *Humani Generis*, en lo que concierne a la Sagrada Escritura. Hablando del falso "irenismo", que deplora el Papa, censuró las exageraciones que van tras el sentido espiritual de la Escritura, los errores en las relaciones entre la historia y la exégesis, y las falacias de cierto evolucionismo y poligenismo. Recordó la reciente Instrucción de la Comisión Bíblica sobre la enseñanza de la Sagrada Escritura y los argumentos escriturísticos que apoyan el dogma de la Asunción de María.

LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES.

HERNÁNDEZ RUIZ, JUSTO, PBRO., *Custodiando la llama (Círculos de estudio al aire libre)*.—Edit. Los Linajes (Soria, 1949) 642.

DOMÍNGUEZ OLLEGARIUS, O. M. I., *De functione missionali in Corpore Mystico secundum S. Thomam* (Studia Missionalia, vol. IV, p. 65-117). Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facul. Theol. — Pont. Univers. Gregoriana (Romae, 1949).

* Del C. S. de I. C., Vitrubio, 16, Madrid.

LYNCH, C. H.-GALINDO, P., *San Braulio, Obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*.—Inst. "Enrique Flórez" (Madrid, 1950) XVI + 373.

BOVER, IOSEPH M., S. I., *Novi Testamenti Biblia graeca et latina*, critico apparatu aucta, ed. 2.ª—Inst. "Fr. Suárez" (Matriti, 1950) LXXX + 774.

MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR, PBRO., *Fray Luis de León, Teólogo*.—Inst. "Francisco Suárez" (Madrid, 1950) XXIV + 284.

ALONSO LOBO, ARTURO, O. P., *Qué es y qué no es la Acción Católica (Estudio teológico-jurídico)*.—Inst. "Francisco Suárez" (Madrid, 1950) XX + 255.

CIPROTTI, PÍO, *Observaciones al texto del Codex Iuris Canonici*, 2.ª ed. refundida.—Inst. "San Raimundo de Peñafort" (Salamanca, 1950) 208.

ALLISON PEERS, E., *San Juan de la Cruz. Espíritu de la llama*. Trad. de Eulalia Galvarriato.—Inst. "Miguel de Cervantes" (Madrid, 1950) 179.

SOBRINO, JOSÉ ANTONIO DE, S. I., *Estudio sobre San Juan de la Cruz y nuevos textos de su obra*. El manuscrito inédito Tardonense-Granadino.—Inst. "Miguel de Cervantes", de Filología hispánica (Madrid, 1950) XX + 265.

LÓPEZ DE TORO, JOSÉ, *Juan Cristóbal Calvete de Estrella, "De rebus Indicis". Estudio, notas y trad.*, 2 t.—(Madrid, 1950) LXXVII + 345 + 7 lám.; 1 lámina + 644 (numeración seguida en los 2 t.).

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apart. 466, B. A. C., Madrid.

NICOLÁU, MICHAEL-SALAVERRI, IOACHIM, S. I., *Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De S. Scriptura* (Sacrae Theologiae Summa, 1).—(Matriti, 1950) XX + 1.131.

SOLANO, IESUS-DE ALDAMA, IOSEPHUS A.-GONZÉLEZ, SEVERINUS, S. I., *Sacrae Theologiae Summa*, III. *De Verbo incarnato. Mariología. De gratia Christi. De virtutibus infusis*.—(Matriti, 1950) XX + 779.

HELLÍN, IOSEPHUS, S. I., *Cursus philosophicus*, V. *Theologia naturalis*.—(Matriti, 1950) XXVII + 928.

JUAN DE LA CRUZ, SAN, *Vida y Obras*. Biogr. inéd. del Santo por CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. D. Pról., introd., revis. del texto y notas por LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO, O. C. D., 2.ª ed.—(Madrid, 1950) XXXIX + 1.431.

* De EDICIONES FAX, Zurbano, 80, Apart. 8.001, Madrid.

BON, HENRI, *La muerte y sus problemas*. Trad. por José M.ª Bernández (Colección Psicología, Medicina, Pastoral, III).—(Madrid, 1950) 235.

* De la EDIT. PAX, Apart. 228, San Sebastián.

BELORGEY, GODOFREDO, O. S. B., *Bajo la mirada de Dios. Iniciación en la vida interior*. Trad. por Dom Buenaventura Ramos.—(San Sebastián, 1950) 190.

* De EDIC. STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, Apart. 5.018, Madrid.

LÁRRAGA, FRANCISCO DE-LUMBRERAS, PEDRO, O. P., *Prontuario de Teología Moral*. Nueva edic. de Lumbreras, O. P., 2 t.—(Madrid, 1950) XVI + 596; XIV + 599.

AGAPITO DE SOBRADILLO, O. F. M. Cap., *Enquiridión de deontología médica*.—(Madrid, 1950) 134.

PALMER, R.-SABATIER, R.-MARCEL, G.-LARERE, P.-TESSON, P.-TIBERGHIEN, P.-SANCHO, A., *La fecundación artificial en seres humanos*. Trad. del original francés por Antonio Sancho, Pbro.—(Madrid, 1950) 109.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, EMILIO, *Instituciones de Filosofía neo-escolástica*. Tratado I. *Lógica*, 2.ª ed.—(Madrid, 1950) 243.

OKINCZYC, J.-TROISFONTAINES, R.-DIFFINE, P., S. I., *La muerte*. Trad. del original francés pro Antonio Sancho, Pbro.—(Madrid, 1950) 75.

* De la EDIT. BALMES, Durán y Bas, 11, Barcelona.

CASANOVAS, IGNACIO, S. I., *Conferencias apologéticas*. Pról. de José M.ª Dalmau, S. I., t. I, *La religión natural. Teoría de la revelación*. Trad. de F. Javier Isart y Viza.—(Barcelona, 1950) XI + 308.

BALMES, JAIME, PBRO., *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, según la edic. crítica de I. Casanovas, S. I.—(Barcelona, 1949) 772.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, Av. José Antonio, 581, Barcelona.

ROSSI, GERMÁN, *Cortesía sacerdotal*. Manual de urbanidad para el clero. Trad. del italiano por R. B.—(Barcelona, 1950) 250.
GRAZIOLI, ANGEL, PBRO., *La confesión de niños y de jóvenes*. Trad. de Cipriano Montserrat, Pbro.—(Barcelona, 1950) 197.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

COLLÍN, ENRIQUE, PBRO., *Manual de filosofía tomista*. Trad. de la 9.ª ed. francesa por Cipriano Montserrat, Pbro., t. I, *Lógica formal, Ontología, Psicología*, 2.ª ed. revis. por Juan Roig Gironella, S. I.—(Barcelona. 1950) 581.
ZAFFONATO, JOSÉ, OPO., *Ven y sígueme*. Segunda serie de reflexiones para jóvenes. Vers. de la 4.ª edic. italiana por Pablo M.ª Casadevall, O. C. D., 2.ª ed.—(Barcelona, 1950) 310.
— *Mente y corazón*. Reflexiones para jóvenes. Vers. de la 5.ª ed. italiana por Cipriano Montserrat, Pbro., 4.ª ed.—(Barcelona, 1950) 322.
MAESANO, VICENTE, PBRO., *Frangite panem...* (Didajé, XIV, 1). Breve comentario... sobre la s. misa y sus ceremonias. Vers. de la 2.ª ed. italiana por Cipriano Montserrat, Pbro., 2.ª ed.—(Barcelona, 1950) 253).
GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA, O. C. D., *Breve catecismo de la vida de oración*.—(Barcelona, 1950) 59.

* De la BIBLIOTECA APOST. VATICANA, Cittá del Vaticano.

HANSSENS, IOANNES MICHAEL, S. I., *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, 3 t. (Studi e Testi, 138, 139, 140).—(Cittá del Vaticano, 1948-1950) 390, 580, 485.

* De la LIBR. PONT. DEL ATENEO SALESIANO, Vía Caboto, 27, Turín.

STICKLER, ALPHONSUS M., S. D. B., *Historia Iuris Canonici latini. Institutiones academicae*. I *Historia fontium*.—(Augustae Taurinorum, 1950) XVI + 468.

* De la EDIT. M. D'AURIA, Calata Trinità Maggiore, 52, Neapoli.

PARIS, GERARDUS M., O. P., *Synopsis totius Summae Theologicae*, 2 t., 2.ª 2ae., pars 3.ª—(Neapoli, 1950) 547, 615.

* De la EDIT. P. BRAND, Prins Hendriklaan, 6, Bussum, Holanda.

VLAMING, TH. M.—BENDER, L., O. P., *Praelectiones iuris matrimonii ad norman Codicis iuris Canonici*.—(Bussum in Hollandia, 1950) XX + 574.

* De la EDIT. LIBR. PLANTIN, Avd. Mayo, 634, Casilla 2792, Buenos Aires.

RAHNER, HUGO, S. I., *Teología de la predicación*. Trad. del alemán de Juan Carlos Ruta.—(Buenos Aires, 1950) 286.
PHILIPON, M. J., O. P., *El sentido de lo eterno*. Trad. del francés de Benjamín Agüero.—(Buenos Aires, 1950) 115.

* De la EDIT. "BUENA PRENSA", S. A., Donceles, 99-A, México.

OCAMPO, MANUEL, S. I., *Historia de la Misión de la Tarahumara* (1900-1950).—(México, 1950) XXIII + 350.
CAMACHO, RAMIRO, PBRO., *La Maternidad de María y sus inefables efectos*.—(México, 1949) 13.
MACÍAS, JOSÉ, S. I., *La Realeza de Cristo en los Salmos*.—(México, 1950) 94.
MORÁN, JACOBUS GUSTAVUS, S. I., *Psycologia* (Cursus philosophicus Collegii Maximi Ysletensis, S. I., pars V), 2 t.—(Mexici, 1949) XVI + 302, XI + 331.
PÍO XI, *La educación cristiana*. Carta-Encíclica de N. S. Pío XI, con un breve comentario por Ramón Ruiz Amado, S. I., 3.ª ed.—(México, 1950) 132.
RESTREPO, DANIEL, S. I., *La liturgia en el hogar*.—(México, 1949) 152.

* De la EDIT. FELICIANO RAUCH, Innrain, 6-8, Innsbruck, Austria.

DANDER, F., S. I., *Summarium theologiae dogmaticae*, I *De Sacramentis in genere. De Baptismo, Confirmatione et Eucharistia*.—(Oeniponte, 1950) 86.

* De la VERLAG HERDER, Freiburg im Breisgau, Alemania.

SCHUMPP, MEINRAD, O. P., *Das Buch der zwölf Propheten, übersetz und erklärt.*—(Herders Bibelkommentar die heilige Schrift für das Leben erklärt, X/2).—(Freiburg im Breisgau, 1950) XI + 408.

KETTER, PETER, *Hebräerbrief, Jakobusbrief, Petrusbrief, Judasbrief, übersetz und erklärt* (Herders Bibelkommentar die heilige Schrift für das Leben erklärt, XVI/1).—(Freiburg im Breisgau, 1950) X + 359.

DE VRIES, JOS., S. J., *Logica cui praemittitur introductio in philosophiam.*—(Friburgi Brisgoviae, 1950) X + 181.

SCHUSTER, JOANNES B., S. J., *Philosophia moralis in usum scholarum* (Institutiones philosophiae scholasticae in Collegio Pullacensi, S. J., VII).—(Friburgi Brisgoviae, 1950) XV + 228.

* De la EDIT. CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova.

GENNARO DI GRAZIA, *Dall'Universo a Dio* (Il pensiero filosofico, secondo volume).—(Padova, 1950) 128.

* De las EDITIONS DU CERF, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris, 7.º

LARCHER, R. P., O. P., *Le livre de Job. La Sainte Bible,* traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem.—Les Editions du Cerf (Paris, 1950) 169.

TOURNAY, R., O. P.-SCHWAB, RAYMOND, *Les Psaumes. La Sainte Bible,* traduite en français, sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem.—(Paris, 1950) 480.

SPICQ, C., O. P., *L'Epitre aux Hébreux. La Sainte Bible,* traduite en français, sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem.—(Paris, 1950) 76.

* De la BUCHHANDLUNG A. Weger, Brixen, Italia.

GAMBERONI, JOHANN, PBRO., *Der Verkehr der Katholiken mit den Häretiken.* Grundsätzliches nach den Moralisten von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.—(Brixen, 1950) XII + 159.

* De la NEWMAN BOOKSHOP, P. O. Box 150, Westminster, Maryland, U. S. A.

GREGORY THE GREAT, ST., *Pastorale care.* Translated and annotated by Henry Davis, S. I. (Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in translation, 11).—(Westminster, Maryland, 1950) 281.

* De la SOCIETE SAINT-AUGUSTIN, Desclée de Brouwer et Cie, Quai au bois, 22, Bruges.

Etudes Carmélitaines. Le Coeur (autores varios).—(Bruges, 1950) 402.

* De les EDIT. DE L'IMMACULÉE-CONCEPTION, 1885 est, rue Rachel, Montréal, Canadá.

MORENCY, ROBERT, S. I., *L'Union de Grâce selon saint Thomas* (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis, VIII).—(Montréal [Canadá], 1950) 287.

* De AP. DE LA LUZ, Apart. 1061, México.

Publicaciones selectas: Abnegación y caridad. ¿Le volveréis a coger la palabra? Para los millonarios, los ricos y los de media fortuna. El cuco de los jesuítas. Prodigios del Sgdo. Corazón de Jesús. (Folletos.)